WILLIAM JAMES

LA VOLONTÀ DI CREDERE

UNICA TRADUZIONE ITALIANA AUTORIZZATA

MILANO
LIBRERIA EDITRICE MILANESE
1912

INDICE DEI CAPITOLI

PREFAZIONE

Nella maggior parte dei nostri Collegi d'America, vi sono circoli di studenti che si dedicano a speciali rami di coltura; circoli che hanno il lodevole costume d'invitare, una volta o due all'anno, qualche studioso più anziano a tenere un discorso, spesso in pubbliche ricorrenze. Di tempo in tempo io accettai di tali inviti, ed ebbi poi il mio discorso pubblicato in questa o in quella Rivista. M'è parso che questi discorsi potessero ora utilmente venir raccolti in un volume, in quanto essi si spiegano reciprocamente, e presi nel loro complesso esprimono un atteggiamento filosofico abbastanza determinato, quantunque in modo del tutto privo di tecnica.

Costretto a dare a questo atteggiamento un nome sintetico, lo chiamerei empirismo radicale, *per quanto tali nomignoli in nessun luogo siano fonte di equivoci più che in filosofia. Dico* « empirismo », *perchè esso si limita a considerare le sue più sicure conclusioni concernenti dati di fatto, come ipo-*

tesi suscettibili di modificazione nel corso di esperienze avvenire; e dico « radicale », perchè tratta la dottrina stessa del monismo come un' ipotesi, e, a differenza di molte forme dell' empirismo equivoco, che corrono sotto i nomi di positivismo o agnosticismo o naturalismo scientifico, non afferma dogmaticamente il monismo come qualcosa con cui tutta l'esperienza vada d'accordo.

La distinzione fra monismo e pluralismo è forse la più feconda di tutte le distinzioni che si fanno in filosofia. A primo aspetto il mondo è un pluralismo; la sua unità, come dapprima ci appare, è l'unità d'una collezione; e il progresso del nostro pensiero consiste principalmente in uno sforzo per correggere questa prima rozza concezione. Supponendo una maggiore unità di quella che le prime esperienze concedano, noi ne scopriamo ancora di più. Ma l'unità assoluta, malgrado i brillanti progressi fatti verso di lei, resta ancora indimostrata, resta ancora un concetto limite. « Non mai del tutto » deve essere a questo proposito l'ultima confessione del filosofo razionalista. Fatto tutto ciò che la ragione può fare, resta ancora l'opacità dei fatti finiti come puramente dati, con la maggior parte delle loro particolarità scambievolmente incoordinate ed inesplicate. E vi sono in ultimo i varî « punti di vista » che il filosofo deve distinguere studiando il mondo; e ciò che è internamente chiaro da uno di essi, rimane una pura esteriorità, un puro dato da un altro punto. Il negativo, l'illogico, non vengon mai banditi del tutto. Qualcosa — « chiama-

tela fato, sorte, libertà, spontaneità, il diavolo, o ciò che vi pare » — resta ancora di errato, di eterogeneo, di esteriore, dal vostro *punto di vista, foste anche il più grande dei filosofi. Resta sempre qualcosa come un puro dato di fatto e un* presupposto ; *e nell' universo intero non troverete certo un punto di vista dal quale ciò non si verifichi. « La ragione, come dice un valente scrittore, non è se non una parte del mistero; e dietro la più profonda cognizione che sia mai stata, la ragione e la curiosità arrossiscono a quattr'occhi. L'inevitabile scorre, e il dubbio e la speranza sono fratelli. Fortunatamente l' universo è selvaggio — e odora di selvatico come l' ala di un falco. La natura è tutta un miracolo, e l' identico non ritorna fuorchè a portare il differente. Il lento giro del tornio dell'incisore non fa avanzare l'incavo che dello spessore d'un capello: questa differenza tuttavia si distribuisce sull' intera curva, non mai un istante, non mai del tutto definitiva » (1).*

Questo è pluralismo, espresso alquanto sconnessamente. Io chiamo empirista radicale colui che assume come sua ipotesi il principio che tale è la forma permanente del mondo. Per costui la eterogeneità dell' esperienza resta un elemento eterno. Non è possibile nessun punto di vista dal quale il mondo possa sembrare un fatto assolutamente omogeneo. Le possibilità effettive, le effettive incertezze,

(1) B. P. Blood, *The Flaw in Supremacy*, pubblicato dall'autore. Amsterdam, N. Y, 1893.

i principi reali, i fini, il male, le crisi, le catastrofi, i salvamenti, un Dio reale e una reale vita morale, come il senso comune li concepisce, posson restare nell'empirismo come concezioni che tale filosofia rinuncia a « superare » o a interpretare in una forma monistica.

Parecchi dei miei valenti colleghi, sorrideranno dell'irrazionalità di questo punto di vista e dell'ingenuità de' miei saggi, se si guarda alla tecnica della forma. Ma questi dovrebbero però esser presi più come illustrazioni dell'atteggiamento dell'empirismo radicale, che come argomentazioni in sostegno della sua validità. Esso può del resto esser discusso nelle forme più tecniche che si possano desiderare, ed io stesso forse avrò in seguito da fare la mia parte di questo lavoro. Questi saggi frattanto mi sembrano illuminare d'una certa forma rappresentativa quell'atteggiamento stesso, e farcelo visibile accanto ai maggiori e ai minori dogmi fra i quali, nelle pagine della storia della filosofia, esso, di solito, è rimasto nascosto.

I primi quattro saggi hanno per scopo un'ampia difesa della legittimità della fede religiosa. Ad alcuni lettori razionalisti una tale difesa sembrerà un profondamente cattivo abuso della mia condizione professorale. Il genere umano, essi diranno, è anche troppo proclive ad ascoltare irragionevolmente la fede, e non ha davvero bisogno di predicazione e di incoraggiamenti in tale direzione. Riconosco perfettamente che il genere umano manca, in complesso, di senso critico di prudenza, e non di fede. La sua

debolezza fondamentale è di lasciare che la fede segua spensieratamente una concezione attraente. Riconosco, insomma, che se mi rivolgessi all'Esercito della Salvezza o ad una folla eterogenea, sarebbe male a proposito predicare la libertà di credere, come appunto ho fatto in queste pagine. Quello di cui simili uditorî avrebbero sommamente bisogno sarebbe un'analisi e una vagliatura delle loro credenze, e che l'aquilone della scienza vi entrasse in mezzo e ne soffiasse via tutto quanto hanno di straniero e di malsano. Ma uditorî accademici, già nutriti di scienza, hanno un bisogno opposto. La paralisi della loro nativa capacità di fede, e una pusillanime abulia *in materia di religione, sono le loro forme particolari di fiacchezza mentale, generate dall'idea, diligentemente inculcata, che v'è qualcosa, chiamata evidenza scientifica, la quale ci aiuterà ad evitare tutti i pericoli di naufragio nel cammino verso la verità. Ma in realtà non esiste nessun metodo, scientifico o meno, mediante il quale gli uomini possano tenersi con sicurezza fra i due pericoli opposti: di creder troppo poco o di creder troppo.*

Il nostro dovere, evidentemente, è di affrontare tali pericoli, e il trovare la via giusta framezzo a loro, dà la misura della nostra saggezza umana. Pel fatto che la spensieratezza nei soldati può essere un difetto, non segue che non si debba mai inculcar loro il coraggio. Ciò che dovrebbe essere inculcato, è il coraggio equilibrato dal senso della responsabilità, — il coraggio che Nelson e Wa-

shington non hanno mancato mai di mostrare, dopo aver provveduto a tutto quanto poteva opporsi al loro successo, e dopo aver fatto in modo di ridurre al minimo possibile i danni in caso d'una disfatta. Credo che nessuno possa accusarmi di predicare fedi negligenti. Io predico il diritto dell'individuo a dare ascolto ad una sua fede personale a suo rischio personale. Discuto le diverse specie di rischio; affermo che nessuno di noi può sfuggir loro interamente; e sostengo, sì, che val meglio affrontarli ad occhi aperti, che agire come se ignorassimo che essi ci aspettano.

Dopo tutto, del resto, voi direte: Perchè tanto rumore per un soggetto intorno al quale, per quanto teoricamente possiamo dissentire, praticamente siamo tutti d'accordo? In quest'epoca di tolleranza, nessun scienziato tenterà mai attivamente d'immischiarsi della nostra fede religiosa, se ci accontenteremo di godercela in pace coi nostri amici e non ne faremo una pubblica seccatura portandola in piazza. Ma è proprio a questo riguardo della piazza che io credo possa esplicarsi l'utilità di saggi come i miei. Se le ipotesi religiose intorno all'universo sono in qualche modo adeguate, le fedi attive che gli individui hanno in esse, e che si esprimono liberamente nella vita, sono allora le prove sperimentali per mezzo delle quali esse vengono verificate; i soli mezzi pei quali la loro verità o falsità possa essere messa in rilievo. L'ipotesi scientifica più vera è quella che, come diciamo, « lavora » meglio; ora non può essere diversamente delle

ipotesi religiose. La storia religiosa ci mostra che una ipotesi dopo l'altra cessò di lavorare bene, si infranse al contatto di una più vasta conoscenza del mondo e decadde dalle menti degli uomini. Alcuni articoli di fede, tuttavia, si sostennero attraverso ogni vicissitudine, e oggi possiedono più vitalità che mai: alla « scienza delle religioni » spetta il dirci esattamente quali essi sono. Frattanto il più libero contrasto fra le diverse fedi, e la loro più larga applicazione alla vita per parte dei diversi rappresentanti, son le condizioni ideali in cui può effettuarsi la selezione delle fedi migliori. Ma per questo esse non dovrebbero starsene ciascuna nascosta sotto il proprio moggio, in quieto commercio con gli amici. Dovrebbero vivere di vita pubblica, gareggiando reciprocamente; e mi sembra (una volta ammessa la tolleranza e ben determinato il campo) che lo scienziato non abbia nulla da temere per i suoi proprî interessi, anche dal più vivace stato di fermentazione del mondo religioso contemporaneo. Quelle fedi sosterranno meglio la prova, che adottano pure le sue ipotesi, e che le fanno propri elementi integrali. Lo scienziato dovrebbe perciò veder volontieri ogni sorta di agitazione e di discussione religiosa, nella misura ch'egli è disposto ad ammettere che qualche ipotesi religiosa può esser vera. Certo vi è un gran numero di scienziati che negherebbe ciò dogmaticamente, sostenendo che la scienza ha già bandito ogni possibile ipotesi religiosa. Tali scienziati dovrebbero, mi sembra, mirare ad imporre riserbo in

materia di fedi religiose, la cui pubblica manifestazione non potrebbe che esser noiosa dal loro punto di vista. Contro tutti questi scienziati, ed altresì contro i loro alleati al di fuori della scienza, io porto francamente la mia discussione; e spero che il mio libro possa fare qualcosa per persuadere il lettore della falsità del loro assunto, e per cattivarlo alle mie idee. Il fermento religioso è sempre un sintomo del vigore intellettuale d'una società; e le nostre credenze soltanto allorchè dimenticano di essere ipotesi e hanno pretensioni razionaliste e autoritarie possono nuocere. Ciò che maggiormente interessa ed ha valore in un uomo, sono i suoi ideali e le sue credenze superiori. Lo stesso vale per le nazioni e per le epoche storiche; e gli eccessi di cui peccarono determinate epoche od individui si compensano nel complesso, e, a lungo andare, volgono a profitto del genere umano.

Lo scritto sulla Ricerca psichica è aggiunto al volume per utilità e convenienza. Attirato diversi anni fa a questo studio dal mio amore di rendere giustizia ad ogni tentativo della scienza, ho visto abbastanza per persuadermi della sua grande importanza, e m'auguro di guadagnargli qualche interessamento. La sezione Americana della Società per le ricerche psichiche ha bisogno d'un maggiore incremento; se il mio articolo potrà procurarle nuovi associati, esso avrà servito a qualche cosa.

Anche la ripetizione dello stesso brano in due saggi, ha bisogno di scusa. La mia giustificazione è che non si può sempre esprimere lo stesso pen-

I.

La volontà di credere.[1]

SOMMARIO. — *Ipotesi e scelta — La scommessa di Pascal — Il divieto di Clifford — Cause psicologiche della fede — Tesi del Saggio — Empirismo e assolutismo — Certezza obbiettiva e sua impossibilità di raggiungerla — Due sorta differenti di rischio nel credere — Qualche rischio è inevitabile — La fede può produrre la sua verificazione — Condizioni logiche della credenza religiosa.*

(1) Conferenza tenuta al Circolo filosofico della Università di Yale e Brown. Pubblicata nel *New World* del giugno 1896.

Nella vita di Fitz-James pubblicata recentemente da suo fratello Leslie Stephen si racconta d'una scuola che quegli frequentava da ragazzo. Il maestro, un certo Sig. Guest, era solito conversare con i suoi allievi in questa guisa: « Gurney, qual'è la differenza fra giustificazione e santificazione? — Stephen, provatemi l'onnipotenza di Dio! » ecc. Data la piena libertà di pensiero e la indifferenza nostra di Harvard, noi siamo portati a pensare che qui, nel vostro buon vecchio Collegio ortodosso, le discussioni seguitino press'a poco su questo tipo. A mostrarvi tuttavia che anche ad Harvard non abbiamo perso ogni interesse per quegli argomenti vitali, ho portato meco, per leggervelo stasera, una specie di sermone sulla giustificazione per mezzo della fede, — intendo dire un saggio in giustificazione *della* fede, una difesa del diritto di assumere un atteggiamento di fede in materia religiosa, per quanto il nostro intelletto puramente logico possa benissimo non esservi costretto. « La volontà di credere » è appunto il titolo del mio discorso.

Da lungo tempo io sostengo ai miei scolari la legittimità della fede accettata volontariamente; ma come si sono imbevuti ben bene di spirito logico, di regola essi rifiutano d'ammettere il mio assunto come filosoficamente legittimo, anche se poi, di fatto, son personalmente pieni zeppi di una qualche fede od altro. D'altra parte io sono tanto profondamente persuaso della giustezza del mio assunto, che il vostro invito m'è parso una occasione eccellente per rendere i miei principî ancor più chiari. Forse i vostri spiriti saranno più aperti di quelli con i quali ebbi a che fare fino ad ora. Per parte mia adoprerò meno formule tecniche che mi sarà possibile, per quanto abbia bisogno di cominciare col porre tecnicamente alcune distinzioni, che in seguito ci saranno di aiuto.

I.

Chiamiamo *ipotesi* tuttociò che può venir proposto alla nostra fede; e a quel modo che gli elettricisti parlano di circuiti vivi e morti, noi faremo distinzione fra ipotesi *vive* e *morte*. Un'ipotesi viva deve agire come una possibilità reale su colui al quale viene proposta. Se vi domando di credere nel Mahdi, quest'idea non ha col vostro spirito nessuna affinità che possa stimolarlo, e non può assolutamente illuminarsi d'una qualsiasi credibilità. È insomma, come ipotesi, interamente morta. Per un Arabo invece (anche se non è de'

seguaci del Mahdi), essa è fra le possibilità concepibili: è un'ipotesi viva. Il che mostra che la vitalità o meno di un'ipotesi non è una proprietà sua intrinseca, ma soltanto una relazione all'individuo che la pensa, ed è misurata dalla sua disposizione ad agire. Il massimo della vitalità d'una ipotesi equivale alla volontà d'agire irrevocabilmente. In pratica, questo significa fede; epperò v'è qualche tendenza a credere dovunque esiste una qualche disposizione ad agire.

Chiamiamo ora *scelta* la decisione fra due ipotesi. Scelte possono esservene di più sorta. Precisamente: 1) di *vive* o *morte;* 2) di *inevitabili* o *evitabili;* 3) di *importanti* o *insignificanti.* Pel nostro scopo possiamo chiamare *vera* ogni scelta inevitabile, viva, importante.

1) Una scelta viva è quella che ha luogo fra ipotesi ambedue vive. Se vi dico: « Siate o teosofo o maomettano », probabilmente questa è per voi una scelta morta, perchè nè l'una nè l'altra ipotesi ha probabilità di esser viva per voi. Se per altro vi dico: « Siate o agnostico o cristiano », è una cosa affatto diversa: educati come siete, ambedue le ipotesi hanno qualche possibilità, per quanto piccola, di ottenere la vostra fede.

2) Inoltre, se vi dico: « Scegliete fra l'uscir con l'ombrello o senza », la scelta che vi presento non è vera, perchè non è inevitabile. Potete infatti evitarla facilmente col non uscire addirittura. Parimenti se dico: « Amatemi o odiatemi », « Chiamate la mia teoria vera o falsa », la vostra scelta

è evitabile. Potete restare indifferenti, senza amarmi e senza odiarmi, come potete esimervi dal dare qualsiasi giudizio sulla mia teoria. Ma se dico: « Accettate questa verità o respingetela », ecco che vi impongo una scelta inevitabile, giacchè non vi è possibilità alcuna al di fuori di questa alternativa. Ogni dilemma fondato sopra una disgiunzione logica completa, senza nessuna possibilità di non scegliere, costituisce appunto una scelta inevitabile.

3) Finalmente, se io fossi Nansen e vi proponessi di seguire la mia spedizione al polo Nord, la vostra scelta sarebbe importante, giacchè siffatta occasione probabilmente non vi si ripresenterebbe mai più, e la vostra scelta, ora, o vi escluderebbe affatto dall'immortalità che potreste acquistare giungendo al polo, o ve ne darebbe almeno la probabilità. Chi rifiuta di accogliere un'occasione unica, ne perde il vantaggio tanto sicuramente come se, avendola tentata, fallisse. Al contrario la scelta è insignificante quando l'occasione non è unica, quando la posta non ha valore, o quando la decisione è revocabile, dato che in seguito essa appaia sbagliata. Siffatte scelte insignificanti sono frequenti nella vita scientifica. Ad un chimico un'ipotesi può parere sufficientemente viva per dedicare un anno alla sua verificazione; egli vi crede in questa misura. Se i suoi esperimenti tuttavia risultano inconcludenti, egli viene ad averci rimesso il tempo impiegato senza altro danno di grande entità.

La nostra ricerca sarà agevolata se terremo ben presenti queste distinzioni.

II.

Dobbiamo ora considerare la psicologia reale delle credenze umane. Badando a certi fatti, sembra che le nostre facoltà passionali e volitive costituiscano il fondamento di tutte le nostre convinzioni. Badando ad altri, sembra invece che esse siano del tutto senza efficacia, una volta che l'intelletto ha detto la sua parola. Prendiamo dapprima quest'ultimo caso.

Non sembra assurdo, allora, dire che le nostre opinioni possono esser modificabili a volontà? Può la nostra volontà aiutare o intralciare l'intelletto nella sua percezione della verità? Possiamo credere, pel semplice fatto di volerlo credere, che l'esistenza di Abramo Lincoln è un mito, e che i di lui ritratti nella rivista di McClure non sono suoi ma di qualcun altro? Possiamo credere mediante uno sforzo di volontà, o in virtù dell'intensità del nostro desiderio, che stiamo benissimo e siamo alzati, quando invece urliamo di dolore in letto a cagione d'un reumatismo? o aver la certezza che la somma dei due biglietti da un dollaro che abbiamo in tasca è di cento dollari? Possiamo sì *dire* tutte queste cose, ma non possiamo assolutamente credervi; ed è appunto di cose siffatte ch'è costituito tutto l'edificio delle verità in cui crediamo: — circostanze di fatto, immediate o remote, come diceva Hume, e relazioni di idee, che esistono o non esistono per noi secondo che ci appaiono,

ma che, se non esistono, non possono esser poste in nessuna maniera per fatto nostro.

V'è fra i pensieri di Pascal un celebre passo conosciuto sotto il nome di scommessa di Pascal. In esso egli cerca di costringere ad accettare il Cristianesimo ragionando come se l'interesse nostro alla verità fosse simile al nostro interesse per la posta in un giuoco d'azzardo. Tradotte liberamente le sue parole suonano così: Voi dovete credere o non credere che Dio esiste; — che cosa farete? La vostra ragione umana non può dirvelo. V'è un giuoco fra voi e la natura delle cose nel giorno finale e verrà fuori o *testa* o *corona*. Pesate bene quale sarebbe il vostro guadagno o la vostra perdita nel caso che giuocaste tutto ciò che avete su *testa*, cioè a dire sull'esistenza di Dio: se voi vincete, guadagnate la beatitudine eterna; se perdete, non perdete, nulla affatto. Vi fosse in questo giuoco anche un'infinità di probabilità, di cui una sola per Dio, dovreste ancora scommetter su Dio tutto ciò che avete; certamente in questo modo rischiate una perdita finita; ma ogni perdita siffatta è giustificabile, anche se fosse certa, quando vi sia solo la possibilità di guadagno infinito. Andate dunque, prendete l'acqua santa e fate dir messe, e la fede verrà e attutirà i vostri scrupoli — *Cela vous fera croire et vous abêtira.* Perchè non vorreste farlo? Infine, che cosa avete da perdere?

Voi sentite probabilmente che quando la fede religiosa si esprime così, nel linguaggio della tavola da giuoco, è segno che essa è ridotta agli

estremi. Certo la fede personale di Pascal nelle messe e nell'acqua santa aveva ben altre fonti, e questa sua celebre pagina non è che un'argomentazione ad uso di altri, un ultimo sforzo disperato contro la durezza dei cuori privi di fede. Si sente bene, che ad una fede nelle messe e nell' acqua santa adottata volontariamente in base ad un calcolo siffatto, mancherebbe l'intima anima della realtà della fede; e se fossimo noi stessi al posto della Divinità, probabilmente prenderemmo un gusto tutto particolare a escludere dalla infinita ricompensa i credenti di questa specie. È evidente che, a meno che non vi sia qualche tendenza precedente a credere nelle messe e nell'acqua santa, la scelta offerta al nostro volere da Pascal non è una scelta viva. Nessun turco, certo, si avvicinò mai a messe e ad acqua santa per questa ragione; ed anche a noi, protestanti, siffatti mezzi di salvazione sembrano assurdità tali, che la stessa logica di Pascal, invocata specificamente per essi, ci lascia indifferenti. Anche il Mahdi potrebbe scriverci dicendo: « Io son l'Atteso che Dio creò nella sua magnificenza. Se mi riconoscerete sarete infinitamente felici, altrimente sarete esclusi dalla luce del sole. Confrontate dunque il vostro guadagno infinito se in realtà io son l'Atteso, colla perdita limitata se non lo sono! » La sua logica sarebbe quella di Pascal; ma invano egli l'adoprerebbe con noi, giacchè l'ipotesi ch'egli ci presenta è un'ipotesi morta. Non esiste in noi nessuna tendenza ad agire in base ad essa.

Ragionar di credere per virtù di volere, sembra dunque, da un certo punto di vista, semplicemente sciocco. Da un altro punto di vista è peggio che sciocco, è spregevole. Se si considera lo splendido edificio delle scienze fisiche, e in qual maniera fu innalzato; quante migliaia di vite disinteressate stanno sepolte già nelle sue fondamenta; quanta pazienza e abnegazione, quante preferenze soffocate, quanta sommissione alle fredde leggi dei fatti sono le sue pietre stesse e il suo cemento; e come assolutamente impersonale esso sta nella sua augusta immensità, — quanto ci sembra allora stupido e spregevole ogni piccolo sentimentalismo che innalzando le sue capricciose spirali di fumo pretende decider delle cose dai suoi propri sogni! Che meraviglia se a coloro che furon cresciuti alla scuola difficile e virile della scienza un tale soggettivismo parrebbe vomito, se uscisse dalle loro bocche? Tutta l'onestà dello spirito scientifico s'oppone a che questo sia tollerato; così che è semplicemente naturale, a chi è pieno di fervore scientifico, di passare all'estremo opposto, e di scrivere a volte come se un intelletto incorruttibilmente sincero dovesse positivamente preferire alla cordialità l'amarezza e la scorrettezza.

> It fortifies my soul to know
> That, though I perish, Truth is so (1)

(1) Benchè io perisca, sapere che questa è la verità, fortifica l'anima mia.

canta Clough, mentre Huxley esclama: « Il mio solo conforto sta nel considerare che per quanto i nostri posteri possano diventar malvagi, finchè si terranno alla regola elementare di non pretender di credere ciò che non hanno ragione di credere, solo perchè pretenderlo può essere a loro di vantaggio [la parola « pretendere » qui è certamente di troppo], essi non toccheranno mai l'estremo dell'immoralità ». E Clifford, quel delizioso *enfant terrible*, scrive: « La fede è sconsacrata allorchè la si accorda ad affermazioni non provate e non discusse, pel conforto o piacere personale del credente... Chiunque voglia su questo punto aver merito verso gli altri, vigili la purità della propria fede con un vero fanatismo di cura gelosa, per paura ch'essa si fermi sopra oggetti indegni, e si macchi d'una macchia che non può mai più esser tolta... Se [una] credenza è stata accettata in base a una prova insufficiente [anche se la credenza sia vera, come Clifford spiega nella stessa pagina] il piacere ch'essa dà è illecito... È colpevole perchè rubato a danno del dovere che abbiamo verso il genere umano: dovere di guardarci da fedi siffatte come da una pestilenza che possa in breve impadronirsi di noi e spargersi per tutto il resto della città..... È male sempre, dovunque e per chiunque, credere a qualcosa in base ad argomenti insufficienti ».

III.

Tutto ciò fa l'impressione di cosa sana, anche quando viene espresso, come da Clifford, con un tono di *pathos* un poco esagerato. Il libero arbitrio e il semplice desiderio, in materia di credenze, sembrano, esser qualcosa come una quinta ruota in un carro. Tuttavia, se qualcuno dicesse per questo che la conoscenza puramente intellettuale è ciò che resta dopo che il desiderio, la volontà e le preferenze sentimentali sono state poste da banda, o che la ragione pura è ciò che allora determina le nostre opinioni, questo qualcuno si allontanerebbe veramente dalla realtà dei fatti.

Soltanto le nostre ipotesi già morte la nostra natura volitiva è incapace di richiamare nuovamente alla vita. Ma ciò che le fece morte per noi, non fu di solito, che un'azione antecedente e antagonistica della nostra natura volitiva. E quando dico « natura volitiva », non intendo solo volizioni tanto determinate da aver potuto stabilire abitudini di fede da cui ci sia impossibile ora liberarci, — intendo tutti i fattori di fede come la paura e la speranza, il pregiudizio e la passione, l'imitazione e la partigianeria, l'influenza della nostra casta e della nostra classe. In realtà noi ci troviamo credenti, e sappiamo appena come o perchè, — Balfour dà il nome di « autorità » a tutte quelle influenze, originate dal clima intellettuale, che ci rendono le ipotesi possibili o impossibili, vive o

morte. Noi, raccolti qui in questa stanza, crediamo tutti alle molecole e alla conservazione dell'energia, alla democrazia e alla necessità del progresso, alla Cristianità Protestante e al dovere di militare per « la dottrina dell'immortale Monroe »; tutto ciò per ragioni neppur meritevoli di questo nome. Non vediamo in questi argomenti con maggior lucidità interiore di chi non li crede; forse, addirittura, con una chiarezza assai minore.

La spregiudicatezza di chi non crede, potrebbe forse allegare qualche motivo alle proprie conclusioni; quanto a noi, non la conoscenza profonda, ma il *prestigio* delle opinioni è ciò che fa scaturire da esse le faville che accendono i nostri sonnolenti depositi di fede. La nostra ragione è del tutto soddisfatta, in novecentonovantanove casi su mille, se può trovare qualche argomento da metter fuori in caso che qualcuno censuri la nostra credulità. La nostra fede è fede nella fede di qualcun altro; ciò maggiormente nelle cose di maggior rilievo. La nostra fede nella verità stessa, — ad esempio, nel fatto che esiste una verità e che essa e la nostra mente sono create l'una per l'altra, — cos'è se non un'appassionata affermazione di desiderio, nella quale il nostro sistema sociale ci conferma? Noi vogliamo avere una verità; credere che le nostre esperienze, i nostri studi, le nostre dispute, devon metterci in una posizione sempre migliore rispetto a lei; e per ciò acconsentiamo alle nostre battagliere vite di pensiero. Se tuttavia un pirroniano ci chiede *come sappiamo* tutto questo,

la nostra logica trova una risposta? No, certamente no. Si tratta appunto d'una volizione contro un'altra, — desiderando noi fondare la nostra vita sopra una fede od un assunto, ch'egli, per suo conto, non si cura di porre (1).

Per regola, noi non accordiamo fede ai fatti e alle teorie che non ci servono. Le emozioni cosmiche di Clifford non trovan posto fra i sentimenti d'un cristiano. Huxley bistratta i vescovi perchè nel suo schema di vita lo spirito sacerdotale è perfettamente inutile. Al contrario Newman si converte al Romanismo e trova ogni specie di buone ragioni per fermarvisi, in quanto un sistema sacerdotale è per lui un bisogno organico ed un piacere. Perchè così pochi scienziati pigliano in considerazione le prove della cosidetta telepatia? Perchè credono — come un illustre biologo, ora defunto, mi disse una volta — che se anche essa fosse vera, gli scienziati dovrebbero accordarsi per tenerla ignorata e nascosta. Essa distruggerebbe l'uniformità della Natura e tutti gli altri principî senza i quali gli scienziati non possono procedere nelle loro ricerche. Se a questo brav'uomo tuttavia fosse stato mostrato che, nella sua qualità di scienziato, la telepatia avrebbe ben potuto interessarlo, non soltanto egli avrebbe studiato le prove, ma le avrebbe trovate sufficienti. Questa stessa legge che i logici vorrebbero imporci — se

(1) Cfr. la mirabile pagina 310 in *Time and space* di S. H. Hodgson, Londra, 1865.

m'è permesso dare il nome di logici a coloro che vorrebbero disciplinare qui la nostra natura volitiva — non è fondata su niente altro che sul loro naturale desiderio di eliminare tutti gli elementi pei quali, nella loro qualità professionale di logici, essi non sanno trovare impiego.

È evidente, insomma, che la nostra natura non intellettuale influisce sulle nostre convinzioni. Vi son tendenze passionali e volizioni che precedono, altre che seguono la fede; quest'ultime soltanto giungon troppo tardi, ma non più, se l'opera precedente della passione fu già nella loro direzione. E l'argomento di Pascal, invece che privo d'efficacia, appare veramente irrefragabile, ed è l'ultimo tratto necessario a render piena la nostra fede nelle messe e nell'acqua santa. Ma lo stato delle cose è come si vede tutt'altro che semplice; e la conoscenza pura e la logica, checchè possano astrattamente, in realtà non son le sole cose che producono le nostre credenze.

IV.

Riconosciuta questa imbrogliata condizione di cose, è da cercare, se essa sia censurabile e patologica, o se, al contrario, non vada considerata come condizione normale della formazione delle nostre credenze. Posta sommariamente, la tesi che sostengo è la seguente: *La nostra natura passionale non soltanto può legittimamente, ma deve, decidere nella*

scelta fra più proposizioni, sempre che si tratti di scelta vera, che non può, per natura sua, esser decisa intellettualmente; poichè il dire, ammesse siffatte circostanze: « Non decidiamo, ma lasciamo sospesa la questione », è esso stesso una decisione passionale — appunto come decidere pro o contro — ed è sottoposto al medesimo rischio di errore. La tesi, posta così astrattamente, presto, lo spero, diverrà del tutto chiara. Prima, per altro, devo trattenermi ancora un poco in un breve lavoro preparatorio.

V.

Si osserverà che per gli intenti della nostra ricerca ci troviamo sopra un terreno « dogmatico », — dal quale, cioè, lo scetticismo filosofico sistematico è del tutto lasciato fuori. Il postulato: che esiste una verità e che è destino delle nostre menti di conquistarla, noi, per nostro conto, siamo ben decisi a porlo, per quanto gli scettici non condividano questa opinione. In questo punto noi ci separiamo del tutto da loro. La fede nell'esistenza della verità e nella possibilità per le nostre menti di raggiungerla, può per altro sussistere in due maniere diverse. Possiamo chiamarle la maniera *empirista* e la maniera *assolutista* di credere nella verità. Dicono gli assolutisti che non soltanto possiamo giungere a conoscere la verità, ma che possiamo anche *sapere quando* siamo giunti a conoscerla; gli empiristi credono invece che, benchè

ci sia dato raggiungerla, *quando* non possiamo saperlo con certezza. Sapere è una cosa, e saper per certo che sappiamo è un'altra. Si può ammettere che il primo caso possa darsi senza il secondo; di qui un diverso grado di dogmatismo nelle opinioni degli empiristi e degli assolutisti, per quanto nè gli uni nè gli altri possano esser chiamati scettici nell'ordinario significato filosofico della parola.

Se consideriamo ora la storia delle opinioni, vediamo che la tendenza empirista ha largamente prevalso in scienza, mentre che la tendenza assolutista ha soprattutto informato la filosofia. La speciale forma di appagamento che le filosofie possono fornire, è infatti sempre consistita principalmente nella convinzione provata successivamente da ogni scuola, d'esser quella che ha raggiunto il vero culmine della certezza. « Le altre filosofie non sono che raccolte di opinioni per la massima parte false: *la mia* filosofia pone fondamenta eterne » — chi non riconosce in queste parole l'antifona d'ogni sistema che si rispetta? Un sistema, se vuole essere davvero un sistema, deve essere come un tutto *chiuso,* modificabile forse in questo particolare o in quello, ma non mai nelle sue linee essenziali!

La scolastica ortodossa, per altro, cui dobbiamo sempre rivolgerci allorchè desideriamo rapporti della massima chiarezza, ha elaborato magnificamente la convinzione assolutista in una teoria cui ha dato il nome di dottrina dell' « evidenza obbiettiva ». Se, per esempio, sono incapace di du-

bitare che in questo momento io sono davanti a voi, o che due è meno di tre, o che se tutti gli uomini son mortali anch'io certamente son mortale, è perchè queste cose illuminano irresistibilmente il mio intelletto. Cagione ultima di questa evidenza obbiettiva posseduta da talune proposizioni, è l'*adaequatio intellectus nostri cum re*. La certezza che essa porta, implica, da parte della verità considerata, *aptitudinem ad extorquendum certum assensum;* e da parte del soggetto *quietem in cognitione* che, una volta ricevuto l'oggetto nella mente, non lascia possibilità alcuna di dubbio; nell'intiero processo d'altronde non agisce se non la *entitas ipsa* dell'oggetto e la *entitas ipsa* dell'intelletto. Noi, dimessi pensatori moderni, non amiamo parlare in latino; non amiamo, in realtà, parlare in termini precisi; in fondo in fondo, tuttavia, il nostro stato mentale, se mettiamo da parte le nostre preoccupazioni critiche, è press'a poco questo: Voi credete all'evidenza obbiettiva e io pure vi credo. Sentiamo bene che di talune cose siamo sicuri; sappiamo e sappiamo di sapere. V'è qualcosa che batte come un pendolo dentro di noi, una campana che suona le dodici, mentre le sfere del nostro orologio mentale, percorso il quadrante, s'incontrano su quell'ora. I più avanzati empiristi fra noi, sono soltanto empiristi di riflesso; lasciati al loro istinto, dogmatizzano come papi infallibili. Quando un Clifford ci viene a dire, com'è nefasto esser cristiani in base a « prove tanto insufficienti », l'insufficienza è in realtà l'ultima cosa cui

egli pensa. La prova per lui è perfettamente sufficiente, salvo che è contraria. Egli crede talmente ad un'essenza anti-cristiana dell'universo, che per lui non v'ha luogo ad una scelta viva: il Cristianesimo è cioè per lui un'ipotesi morta fin da principio.

VI.

Ma ora, giacchè per istinto siamo tutti così profondamente assolutisti, nella nostra qualità di studiosi di filosofia quale sarà la nostra attitudine riguardo a questo fatto? L'accetteremo e gli daremo corso? O lo considereremo come una debolezza della natura nostra, debolezza dalla quale, se è possibile, dobbiam liberarci?

Credo sinceramente che quest'ultimo metodo sia il solo da seguire in qualità di uomini di pensiero. L'evidenza obbiettiva e la convinzione son senza dubbio bellissimi ideali, ma come trovarli a questo lume di luna, su questo pianeta visitato da tante illusioni? Io sono, per conseguenza, un vero empirista, per quanto si estende la mia teoria della conoscenza. Vivo, certamente, nella fede pratica che dobbiamo procedere mediante l'esperienza e la meditazione dell'esperienza, perchè così soltanto le nostre opinioni possono diventare sempre più vere. Quanto poi a considerare qualcuna di queste opinioni, non importa precisamente quale, come non più capace d'esser interpretata nuovamente e ricor-

retta, lo credo un atteggiamento terribilmente falso, e credo che tutta la storia della filosofia mi dia ragione. Non v'è che una verità indefettibile e sicura, ed anche lo scetticismo pirroniano la rispetta, — è la verità del fenomeno della coscienza. Questo è pertanto il vero punto di partenza della conoscenza, l'ammissione della materia intorno a cui comincia il filosofare. Le filosofie non son altro che tentativi per determinare ciò che questo principio è in realtà. E se noi invero ci volgiamo ai nostri libri, quale disparità di opinioni ci si presenta! Dove trovare la risposta certamente vera? Senza occuparci delle proposizioni astratte di comparazione (come quella che due e due son lo stesso che quattro), proposizioni che per sè stesse non ci dicon nulla intorno alla realtà concreta, non troviamo nessuna proposizione che, considerata da qualcuno come assolutamente vera, non sia stata chiamata menzogna da qualcun altro, o, almeno, non sia stata da un terzo sottoposta onestamente ad esame. Il superamento, non da burla, degli assiomi di geometria, da parte di alcuni contemporanei (come Zöllner e Carlo H. Hinton), e il rifiuto da parte degli hegeliani dell'intera logica di Aristotile, sono esempî molto significativi.

Nessun criterio concreto di ciò che è realmente vero fu mai accettato da ognuno. Alcuni fanno il criterio esterno al momento della percezione, trovandolo nella rivelazione, nel *consensus gentium,* negli istinti del cuore, nell'esperienza sistematizzata della razza. Altri fanno il momento della percezione pro-

va di sè stesso, — così Descartes, per esempio, con le sue idee chiare e distinte garantite della veracità di Dio; Reid col suo « senso comune »; Kant con le sue forme di giudizio sintetico *a priori*. L'inconcepibilità dell'opposto, la capacità della verificazione per mezzo dei sensi, il possesso d'una completa unità organica o coscienza, realizzato quando una cosa è insieme il suo proprio altro, furono usati volta a volta come criterî. Non mai invece decisamente, la lodatissima evidenza obbiettiva; essa è una mera aspirazione *(Grenzbegriff)*, che segna l'ideale infinitamente lontano della nostra vita di pensiero. Dire di talune verità che la possiedono, equivale semplicemente a dire, che quando le credete vere, ed esse *sono* vere, allora la loro evidenza è obbiettiva, diversamente non lo è. Ma praticamente la persuasione che un'evidenza che uno segue è davvero un'evidenza obbiettiva, non è che un'opinione soggettiva di più aggiunta a tutto il resto. — Per quale contradittoria farragine di opinioni si è pertanto reclamata l'evidenza obbiettiva e la certezza assoluta! Il mondo è da un capo all'altro razionale — la sua esistenza non è, in sostanza, che un fatto senza senso; esiste un Dio personale — un Dio personale è inconcepibile; esiste un mondo fisico extra-mentale direttamente conosciuto — lo spirito può conoscere soltanto le sue proprie idee; esiste un imperativo morale — il dovere è soltanto la resultante dei desiderî; in ognuno è un principio spirituale permanente — esistono soltanto stati d'animo mutevoli; vi è

una catena infinita di cause — vi è una prima causa assoluta; una necessità eterna — una libertà; un fine — nessun fine; una unità iniziale — una molteplicità iniziale; una continuità universale — un'essenziale discontinuità nelle cose; un'infinità — nessun'infinità. Vi è questo — vi è quello; in realtà non vi è nulla, che qualcuno abbia pensato assolutamente vero e che il suo vicino non abbia creduto assolutamente falso; nemmeno uno fra gli assolutisti sembra mai aver pensato che la confusione può sempre essere essenziale, e che l'intelletto, anche se tien direttamente la verità in suo potere, non ha nessun segno infallibile per conoscere se essa è o no la verità. D'altronde poi, se rammentiamo che la più importante applicazione pratica della dottrina dell'evidenza obbiettiva fu la coscienziosa opera del Santo Uffizio dell'Inquisizione, ci sentiamo ancor meno disposti ad accordare a questa dottrina un'attenzione benevola.

Vogliate però riflettere che quando, in qualità di empiristi, rinunciamo alla dottrina della certezza obbiettiva, non rinunciamo con questo alla ricerca o alla speranza della verità. Anzi confermiamo ancora la nostra fede nella sua esistenza, e crediamo ancora, che verso la verità guadagnamo una posizione sempre migliore, continuando a procedere sistematicamente per via di esperienze e del loro ripensamento. La nostra grande differenza dalla scolastica sta nel cammino che ci si apre davanti. La forza del suo sistema è nei principî, nell'origine, nel *terminus a quo* del suo pensiero; per noi la

forza sta nel fine, nel risultato, nel *terminus ad quem*. Non di dove una cosa viene, ma a che conduce è da decidere. Ad un empirista non importa da qual parte un'ipotesi possa essergli giunta; egli può esserne venuto in possesso con mezzi giusti o falsi; può essergli stata suggerita dalla passione, dal caso; se tuttavia il corso generale del pensiero continua a confermarla, questo è ciò ch'egli intende per sua verità.

VII.

Un altro punto, piccolo ma importante, ed i nostri preliminari son finiti. Due modi vi sono di concepire il nostro dovere in materia di opinioni; due modi del tutto diversi, della diversità dei quali la teoria della conoscenza sembra per altro essersi fino ad ora pochissimo interessata. *Dobbiamo conoscere la verità e dobbiamo evitare l'errore* — son questi i due primi grandi comandamenti per coloro che voglion sapere; essi tuttavia non son due modi di formulare uno stesso ordine, sibbene due comandi diversi. Per quanto possa accadere che voi, credendo la verità A, come conseguenza accidentale, sfuggiate l'errore B, difficilmente accade che, solo pel fatto di non credere a B, crediate necessariamente ad A. Evitando l'errore B, ci può accadere di credere altri errori C o D, nocivi quanto B; o anche, possiamo evitare B non credendo addirittura a nulla, nemmeno ad A.

Credete alla verità! Fuggite l'errore! — sono dunque queste due leggi sostanzialmente diverse; e, scegliendo una di esse, noi finiamo col colorire diversamente la nostra intera vita intellettuale. Possiamo tenere come principale la ricerca della verità, e come secondario l'evitare l'errore; o possiamo, al contrario, considerare il dovere di evitar l'errore come più imperativo, lasciando la verità alla sua sorte. Clifford, nella interessante pagina che ho citato, ci esorta a quest'ultima via. Non credete nulla, egli dice, tenete sempre sospeso il vostro spirito, piuttosto che correre lo spaventoso pericolo di credere a delle menzogne, coll'appagarvi di prove insufficienti. Ma voi forse pensate che il pericolo di cadere in errore diventa cosa di molto poca importanza, confrontato alla felicità del conoscere effettivo, e vi sentite pronti a sbagliare molte volte nella vostra ricerca, piuttosto che ritardare indefinitamente la probabilità di apporvi alla verità. Anch'io sento di non potere accettare l'idea di Clifford. Dobbiamo in ogni caso rammentarci che questi sentimenti del nostro dovere, sia rispetto alla verità, sia rispetto all'errore, sono pure espressioni della nostra vita passionale. Considerate biologicamente le nostre menti sono ugualmente disposte a lavorar sulla verità come sull'errore, e colui che dice: « Meglio restar per sempre senza credenze che credere a una menzogna! » mostra semplicemente il suo preponderante terrore personale d'essere ingannato. Egli può analizzare e discutere altri suoi desiderî, altri suoi

timori; a questo ubbidisce da schiavo. Io pure, per parte mia, temo grandemente di cadere in errore, ma credo che in questo mondo ad un uomo posson capitare cose anche peggiori; così l'esortazione di Clifford a' miei orecchi suona del tutto come ingiustificabile. È come se un generale dicesse ai suoi soldati, che val meglio evitar sempre la battaglia che rischiare anche una sola ferita. Non si ottengono vittorie, nè sopra nemici, nè sulla natura, a condizioni siffatte. I nostri errori per certo non son cose tanto tremendamente gravi. In un mondo, nel quale siamo tanto sicuri di commetterne, a dispetto di tutte le nostre cautele, una certa leggerezza di cuore sembra più salutare, che non siffatta esagerata preoccupazione della loro importanza. Essa, in ogni modo, sembra ciò che meglio si conviene al filosofo empirista.

VIII.

E ora, dopo tutta questa introduzione, andiamo diritti alla nostra questione. Ho detto già, ed ora lo ripeto, che non soltanto come circostanza di fatto vediamo che il nostro temperamento passionale ha influenza sulle nostre credenze, ma che altresì in talune scelte di opinioni, siffatta influenza deve esser considerata come un inevitabile e legittimo elemento determinante.

Temo che qui alcuno di voi, o miei ascoltatori, cominci a fiutare il pericolo, e non mi presti che

un'attenzione sospettosa. Due moti passionali avete dovuto per altro ammettermi come necessarî, — che dobbiamo pensare in modo da evitare l'errore, e che dobbiamo pensare così da conquistare la verità; ma la via più sicura a questi fini ideali, voi pensate probabilmente, è di non fare d'ora innanzi ulteriori mosse passionali.

E lo concedo, naturalmente, fino a dove lo permettono i fatti. Dovunque la scelta fra perder la verità e conquistarla non è importante, possiamo metter da parte la probabilità di *raggiungere la verità,* guardandoci ad ogni modo dal *credere l'errore* col rinunziare a formulare le nostre decisioni, fino a che non sia sorta l'evidenza obbiettiva. Nelle questioni scientifiche si dà quasi sempre questo caso; ed in genere, anche negli affari ordinarî, il bisogno di agire è di rado così urgente, che una falsa credenza, che ci faccia agire, sia preferibile a non averne alcuna. I tribunali sì, devon decidere in base alla prova migliore pel momento, giacchè un magistrato non deve soltanto far la legge, ma anche applicarla, e (come un valente giudice una volta mi diceva) rari sono i casi intorno ai quali vale la pena di consumar molto tempo; l'importante è di deciderli in base a *qualsiasi* principio accettabile e passar oltre. Ma nei nostri rapporti con la natura obbiettiva, evidentemente noi siamo registratori e non creatori della verità; decisioni prese per la mera ragione di decidere presto e di passare agli affari successivi sarebbero del tutto fuori di luogo. Nella natura fisica i fatti son ciò che sono, del tutto in-

dipendentemente da noi, e di rado a loro riguardo si ha una tale urgenza di esser costretti ad affrontare il pericolo di sbagliarsi accettando una teoria immatura. Tali questioni dànno sempre luogo a scelte di poco momento; si tratta d'ipotesi appena vive (e ad ogni modo per noi spettatori non vive affatto); fra credere la verità o l'errore, di rado la scelta è inevitabile. Perciò l'esitazione scettica è qui l'atteggiamento più adatto d'ogni altro, se ci preme di evitare errori. Che cosa importa infatti alla maggior parte di noi d'avere o no una teoria sui raggi Röntgen, di credere o meno nella sostanza dello spirito, o di avere una data convinzione intorno alla causalità degli stati coscienti? Niente. Scelte di questa specie non sono inevitabili. E per ogni riguardo, piuttosto che determinarle, val meglio indugiarsi ancora a pesare le ragioni *pro* e *contra* con mano indifferente.

Qui naturalmente parlo soltanto della mente che giudica. Un'indifferenza siffatta sarebbe molto meno raccomandabile là dove sono intenti di scoperta; perchè certo la scienza avrebbe progredito molto meno, di quanto ha progredito realmente, se i desiderî appassionati degli individui ad avere confermate le proprie credenze, non fossero in qualche modo entrati in giuoco. Osservate, ad esempio, l'acutezza che Spencer e Weismann rivelano in questo momento. Chè se del resto avete bisogno, in una ricerca, di un vero e proprio balordo, non avete che a scegliere uno che non prenda assolutamente nessun interesse ai suoi risultati; que-

sti è l'incapace per eccellenza, il perfetto sciocco. L'investigatore più proficuo, in quanto è l'osservatore più acuto, è invece colui che compensa il suo ardente interesse per uno dei lati della questione, con un'altrettanto oculata circospezione (1). La scienza ha organizzata questa circospezione in una vera *tecnica*, il suo cosidetto metodo di verificazione; e s'è innamorata talmente di questo metodo, che possiamo perfino dire, che ha del tutto cessato d'interessarsi della verità considerata in sè stessa. La verità ormai la interessa solo in quanto verificata tecnicamente. La verità delle verità potrebbe bene presentarsi a lei in una forma puramente affermativa: essa rifiuterebbe di occuparsene. Una verità siffatta, ripeterebbe forse con le parole di Clifford, sarebbe rubata su ciò che è il suo dovere rispetto al genere umano. Ma le passioni sono più forti delle regole tecniche. « Le coeur, dice Pascal, a ses raisons, que la raison ne connaît pas »; e per quanto l'intelletto astratto possa essere arbitro indifferente a tutto, fuorchè alle fredde leggi del giudizio, i fornitori concreti della materia del giudizio sono di solito inclini ciascuno a qualche propria favorita « ipotesi viva ». In ogni modo restiamo d'accordo su questo, che, ovunque non v'abbia luogo a una scelta inevitabile, il nostro ideale deve esser la mente che giudica spassionatamente, senza nessuna ipotesi preferita, così da evitarci ogni errore.

(1) Cfr. il saggio di Wilfrid Ward « The Wish to Believe » eul suo *Witnesses to the Unseen*, Macmillan e Co., 1893.

Sorge ora un'altra domanda: Nelle nostre questioni speculative, non possono in qualche circostanza presentarsi scelte inevitabili? Possiamo noi (come uomini interessati alla conquista vera e propria della verità, almeno tanto quanto alla pura eliminazione dell'errore), aspettar sempre impunemente finchè sia arrivata la prova innoppugnabile? *A priori* par poco probabile che la verità possa adattarsi fino a questo punto ai nostri bisogni e alle nostre possibilità. Nel grande banchetto della natura le focacce, il burro e gli sciroppi raramente son così bene misurati e lasciano i piatti così puliti. Chè se del resto ciò fosse, scientificamente dovremmo dubitarne.

IX.

Le questioni morali si presentano immediatamente come questioni la cui soluzione non può attendere prove sensibili. Una questione morale è questione non di ciò che esiste sensibilmente, ma di ciò che è bene, o che sarebbe bene se fosse. La scienza può dirci ciò che esiste; ma per pesare *i valori* di ciò che esiste e di ciò che non esiste, non dobbiamo consultare la scienza, ma ciò che Pascal chiama il nostro cuore. La scienza stessa consulta il suo cuore quando afferma, che l'accertamento continuo dei fatti e la correzione delle false opinioni sono i beni supremi dell'uomo. Opponetevi a questo e la scienza potrà soltanto ripeter-

velo a modo d'oracolo, o altrimenti provarlo col mostrare che da siffatto accertamento e da siffatta correzione delle opinioni proviene tutto ciò che il cuore dell'uomo riconosce come bene. La questione, se dobbiamo avere credenze morali o non averne affatto, è decisa dalla volontà. Le nostre preferenze morali son esse vere o false, o sono soltanto singolari fenomeni biologici, che rendono le cose buone o cattive per *noi*, per quanto in sè esse rimangano indifferenti? Il vostro intelletto puro come potrebbe decidere? Se il vostro cuore non *sente bisogno* d'una realtà morale, non sarà certo la vostra testa che vi ci farà credere. In realtà lo scetticismo mefistofelico contenta gli istinti frivoli dell'intelletto molto meglio di qualunque severo idealismo. Certi uomini (fin dall'epoca dei loro studî giovanili) sono naturalmente così freddi, che le ipotesi morali non giungon mai ad interessarli vivamente: alla loro presenza contegnosa l'ardente giovane moralista non si sente affatto a suo agio. Da parte loro è l'apparenza della sicurezza intellettuale; dalla sua quello della *naïveté*, della credulità. Tuttavia, nel suo ingenuo cuore, questi sente profondamente di non sbagliarsi, e che esiste un regno nel quale (come dice Emerson) tutto il loro acume e la loro superiorità intellettuale non valgono più della scaltrezza della volpe. Lo scetticismo morale non può confutarsi o provarsi per mezzo della logica, più dello scetticismo intellettuale. Quando affermiamo, che *esiste* la verità, (sia essa d'una o d'altra specie), lo facciamo con tutto

noi stessi, e risolviamo a confermarci nella nostra credenza o a ritrarcene, a seconda dei risultati. Lo scettico adotta così con tutto sè stesso l'atteggiamento di dubbio; ma chi di noi sia più saggio, l'Omniscienza sola lo sa.

Da queste larghe questioni intorno al bene, volgiamoci ora ad una certa classe di questioni di fatto concernenti relazioni personali, stati d'animo fra un uomo e l'altro. Per esempio: *Mi amate o no?* Che voi mi amiate o meno, dipende, in casi innumerevoli, dal fatto che da parte mia m'incontri con voi a mezza strada: che io sia inclinato a credere che voi dovete amarmi, e vi mostri fiducia e aspettazione. La mia fede preventiva nell'esistenza del vostro affetto, è in un caso simile ciò che fa nascere il vostro affetto stesso. Chè se io mi tengo lontano e rifiuto di muovermi anche d'un pollice, finchè non abbia una certezza obbiettiva, finchè non abbiate fatto qualcosa capace, come dicono gli assolutisti, *ad extorquendum assensum meum,* dieci volte su una il vostro affetto non nascerà mai. Quante volte il cuore di una donna è vinto unicamente dalla persistente fiducia di un amante che essa *debba* amarlo! l'amante non accetterà mai l'ipotesi che essa non può. Il desiderio d'una certa specie di verità genera in tal caso la realtà di questa particolare verità; e così in innumerevoli casi d'altra specie. Chi ottiene favori, avanzamenti, incarichi, se non colui nella cui vita siffatte cose rappresentano vive ipotesi? colui che se le guadagna sacrificando loro altre

cose, e non risparmia di rischiare per ottenerle? La sua fede gli costituisce come un diritto verso i poteri che gli sovrastanno, e crea la sua propria verificazione.

Un organismo sociale di qualsiasi specie, grande o piccolo, è ciò che è, perchè ognuno dei suoi membri compie il suo dovere nella fiducia che gli altri contemporaneamente compiano il loro. E dovunque un risultato proposto vien raggiunto mediante la cooperazione di più individui indipendenti, la sua realizzazione è puramente una conseguenza della reciproca fede preventiva di coloro che vi sono direttamente interessati. Un governo, un esercito, un ordinamento commerciale, una nave, un collegio, una gara atletica, tutto esiste a questa condizione, senza la quale non soltanto nulla vien compiuto, ma neppure tentato. Un intero treno di viaggiatori (personalmente assai coraggiosi) sarà saccheggiato da solo pochi malandrini, pel semplice fatto che questi possono fare assegnamento l'uno sull'altro, mentre ogni passeggero teme che, ad un suo minimo atto di resistenza, egli sarà ucciso prima che qualcun altro si muova a dargli aiuto. Se credessimo che tutti quelli che sono sul treno reagissero insieme con noi, reagiremmo ciascuno direttamente, e il saccheggio del treno non sarebbe mai neppure tentato. Vi sono casi, insomma, nei quali un fatto non può in alcun modo prodursi, se non esiste una fede preliminare nel suo prodursi. *E dove la fede in un fatto può aiutare a creare il fatto,* sarebbe una logica insana quella

che dicesse che una fede siffatta, precorrente l'evidenza scientifica, è « la più abbietta immoralità » della quale possa rendersi colpevole un essere pensante. Tale è pertanto la logica con la quale i nostri assolutisti scientifici pretendono di regolare la nostra vita!

X.

Nelle verità dipendenti dalla nostra azione personale, la fede fondata sul desiderio è dunque, sicuramente, un elemento legittimo e forse indispensabile.

Ma si dirà, a questo punto, che fu trattato fin qui soltanto di puerili fatti umani che non hanno nulla a che vedere con grandi argomenti cosmici, come, ad esempio, con la questione della fede religiosa.

Passiamo dunque a tale questione. Le religioni differiscono siffattamente nelle loro particolarità, che, discutendo la questione religiosa, siamo costretti a tenerci sulle generali. Che cosa s'intende per ipotesi religiosa? La scienza ci dice che le cose sono; la morale ci dice che certe cose sono migliori di certe altre; la religione ci dice essenzialmente due cose.

Primo, che le cose migliori sono le cose eterne, le cose più alte, le cose che pongono l'ultima pietra, per così dire, all'edificio dell'universo, e dicono l'ultima parola. « La perfezione è eterna » — que-

sta frase di Carlo Secrétan mi sembra esprimer bene la prima affermazione della religione, affermazione che, com'è naturale, non può essere affatto verificata scientificamente.

La seconda affermazione della religione è che noi siamo fin d'ora di gran lunga migliori se crediamo alla verità di quella prima affermazione.

Consideriamo ora gli elementi logici di questa situazione *nel caso che l'ipotesi religiosa sia in realtà vera in tutti e due i suoi punti.* (Naturalmente dobbiamo cominciare coll' ammettere questa possibilità. Che si debba o no discutere questa quistione, implica una scelta viva. E se per qualcuno di voi la religione è un'ipotesi che per nessuna possibilità viva può esser vera, quegli non ha bisogno di occuparsene altrimenti. Io parlo soltanto per gli altri). Noi vediamo allora, prima di tutto, che la religione si presenta come una scelta *importante.* Per mezzo della nostra fede sappiamo di acquistarci fin d'ora, un certo bene vitale, e, al contrario, di perderlo se non crediamo. La religione è, inoltre, una scelta *inevitabile,* per quanto vale quel bene. Non possiamo evitare di deciderci col restare scettici e coll'aspettare lumi ulteriori, giacchè, se pure per tal modo evitiamo l'errore *nel caso che la religione non sia vera,* perdiamo il bene, *nel caso che sia vera,* proprio così sicuramente come se avessimo addirittura scelto di non credere affatto. È come se un uomo esitasse indefinitamente a chiedere in moglie una certa donna, per la ragione ch'egli non è perfettamente

sicuro ch'essa riesca un angiolo quand'egli l'avrà portata nella sua casa. Non si escluderebbe egli da questa particolare angelica possibilità, così decisivamente come se sposasse qualche altra donna? Lo scetticismo non vale insomma ad evitare la scelta: esso è la scelta d'una particolare sorta di rischio. *Meglio rischiare la perdita della verità che la possibilità dell'errore* — questa è la posizione esatta di chi non ammette la fede. Questi espone al giuoco la sua posta così come colui che crede; e tien campo contro l'ipotesi religiosa precisamente a quel modo che il credente tiene per l'ipotesi religiosa contro la mancanza di fede. Predicarci lo scetticismo come un dovere fino a tanto che non sia trovata « la prova sufficiente » della religione, equivale perciò a dirci, davanti all'ipotesi religiosa, che è più saggio e val meglio cedere al timore ch'essa non sia che un errore, piuttosto che cedere alla nostra speranza nella sua verità. Non si tratta, dunque, dell'intelletto contro tutte le passioni; sibbene è l'intelletto unito ad una passione che vuole imporre la sua legge. Ma da che cosa, in verità, è garantita la saggezza suprema di questa passione? Inganno per inganno, qual prova esiste che l'inganno da parte della speranza sia molto peggiore dell'inganno per parte del timore? Per conto mio, questa prova non la vedo e rifiuto di obbedire all'ordine dello scienziato di seguire il suo genere di scelta in un caso come questo nel quale la mia posta è così importante da autorizzarmi a scegliere la mia propria specie di rischio. Se

la religione è vera e le sue prove sono ancora insufficienti, io non voglio, per il fatto che mi imponete il vostro divieto (nella quale cosa mi sembra, dopo tutto, che anch'io dovrei entrarci un poco), non voglio, dico, perdere la mia sola possibilità nella vita di mettermi dalla parte dei vincitori, — questa possibilità dipendendo, naturalmente, dalla mia disposizione a correre il rischio di agire come se il mio bisogno passionale di prendere il mondo religiosamente sia profetico e giusto.

Tutto ciò nella supposizione che esso possa essere in realtà giusto e profetico, e che, anche per noi che stiamo discutendo dell'argomento, la religione rappresenti un'ipotesi viva, suscettibile di esser vera. Ora, alla maggior parte di noi la religione si presenta in un altro modo ancora, secondo il quale il veto opposto alla nostra fede attiva diventa ancor più illogico. L'aspetto più perfetto ed eterno dell'Universo è rappresentato nelle nostre religioni come avente una forma personale. L'Universo non è più per noi un semplice *Esso*, se siamo religiosi, sibbene un *Tu*, col quale sarebbe possibile ogni relazione che è possibile fra persona e persona. Per esempio, per quanto in un senso noi siamo particelle passive dell'universo, in un altro senso mostriamo una curiosa autonomia, come se fossimo piccoli centri attivi per nostro proprio conto. Sentiamo come se l'appello della religione fosse rivolto alla nostra buona volontà, come se la certezza dovesse per sempre restare lontana da noi se

non le muoviamo incontro. Per dare un esempio volgare: come in una società di gentiluomini un tale che non usasse nessuna cortesia, che chiedesse garanzie per qualunque concessione, che non credesse a nessuno senza prove, si escluderebbe, con una tale zotichezza, da tutti quei vantaggi che uno spirito più *largo* saprebbe invece guadagnarsi, — così, nel nostro caso, chi si chiudesse in una bisbetica logicità, concedendo a mala pena di riconoscer gli dei, o non concedendolo affatto, verrebbe ad escludersi per sempre dalla possibilità di far conoscenza con gli dei stessi. Questo sentimento, impostoci non sappiamo donde, che credendo alla divinità (per quanto ciò non sia molto agevole e per la nostra logica e per la nostra vita), facciamo all'Universo il massimo dei servizî, sembra veramente parte dell'essenza vitale dell'ipotesi religiosa. Se essa ipotesi *fosse* vera in ogni sua parte ed altresì in questa, l'intellettualismo puro, con il suo divieto di ogni ipotesi volontaria, sarebbe assurdo, e una certa partecipazione della nostra natura affettiva sarebbe logicamente richiesta. Per conto mio non so vedere in qual modo potrei accettare le regole agnostiche per la ricerca della verità, o accondiscendere volontariamente a tener le mie inclinazioni volitive fuori di giuoco. Non posso far ciò per la semplice ragione che *una regola di pensiero la quale mi impedisse assolutamente di conoscere determinate sorta di verità, se queste sorta di verità esistessero realmente, sarebbe una regola irragionevole*. Questo, per me, è il come e il quando, in logica formale,

della nostra questione; non avuto riguardo a ciò che sostanzialmente possono essere le varie sorta di verità.

Confesso che non vedo in qual modo questa logica possa essere schivata. La triste esperienza tuttavia mi fa temere che qualcuno di voi non abbia ancora animo di riconoscere radicalmente con me, *in abstracto,* il nostro diritto a credere, a nostro proprio rischio, ogni ipotesi che sia sufficientemente viva da tentare il nostro volere. Suppongo peraltro, che se ciò è, è soltanto perchè avete lasciato il punto di vista astratto e (forse senza rendervene ben conto) pensate a qualche particolare ipotesi religiosa che per voi è morta. La libertà di « credere ciò che vogliamo », l'applicate al caso di qualche evidente superstizione; e la fede cui pensate non è altro che la fede come fu definita dallo scolaro: « La fede è quando voi credete qualcosa che sapete che non è vero ». Ripeterò soltanto che ciò è un errore. La libertà di credere, *in concreto,* può soltanto riguardare scelte vive che l'intelletto da solo non può risolvere; e le scelte vive non sembrano mai assurdità a colui al quale si presentano. Quando considero la questione religiosa come in realtà nella pratica essa si presenta agli uomini, e penso alle possibilità che, teoricamente e praticamente, essa implica, allora, il comando di porre sotto catenaccio il nostro cuore, i nostri istinti, la nostra iniziativa, e di *aspettare,* — comportandoci intanto, com'è naturale, più o meno come se la religione

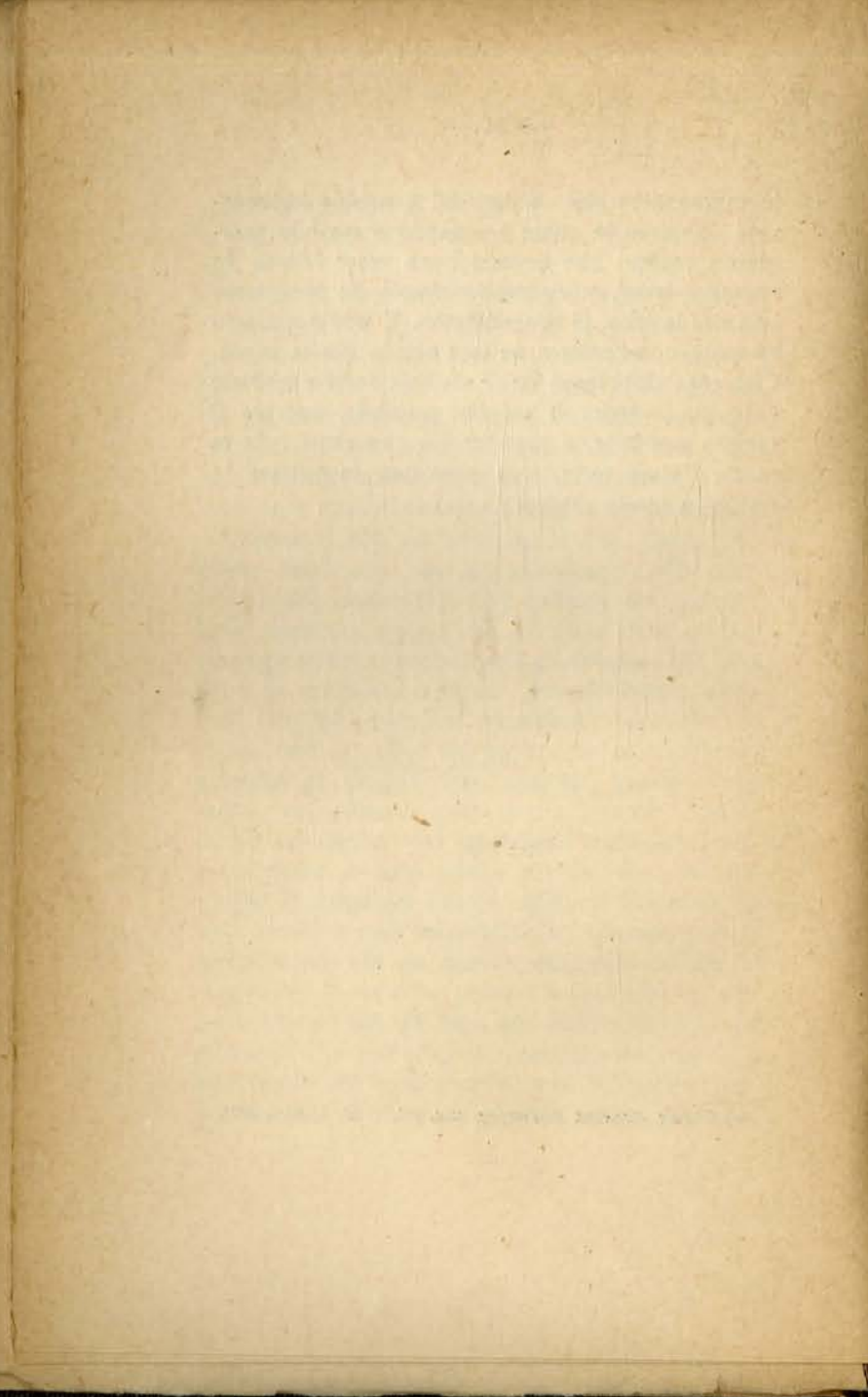
non fosse vera (1), — il giorno del giudizio o il giorno nel quale il nostro intelletto e i nostri sensi lavorando di conserva abbiano racimolato prove a sufficienza, — questo comando, dico, mi sembra il più bizzarro idolo uscito mai dalle filosofiche fucine. Se fossimo assolutisti scolastici, saremmo più scusabili. Se avessimo un intelletto infallibile con le sue certezze obbiettive, ci potremmo sentire come sleali verso uno strumento di conoscenza così perfetto, non rimettendoci esclusivamente a lui, non aspettando la sua parola definitiva. Ma se siamo empiristi, se crediamo che nessuna campana interiore suona per farci sapere con certezza quando la verità è in nostra mano, proclamar tanto solennemente il nostro dovere di aspettare il segno di questa campana, sembra una mera stramberia. *Possiamo* infatti aspettare se vogliamo — spero non penserete ch'io neghi questo, — ma facendo ciò lo facciamo a tutto nostro rischio, tanto quanto se credessimo. Nell'un caso

(1) Poichè la fede è misurata dall'azione, chi ci proibisce di credere che la religione è vera ci proibisce pure, necessariamente, di agire come agiremmo se la credessimo vera. La giustificazione della fede religiosa dipende tutta dall'azione. Se l'azione voluta o ispirata dall'ipotesi religiosa non è in nulla differente da quella prescritta dall'ipotesi naturalistica, vuol dire che la fede religiosa è una mera superfluità, che val meglio sopprimere, e che le dispute intorno alla sua legittimità sono ciance oziose indegne d'intelletti serî. Io, per mio conto, credo, naturalmente, che l'ipotesi religiosa dà al mondo un senso che determina specificamente le nostre reazioni e le fa in gran parte diverse da ciò che esse potrebbero essere in base ad uno schema di credenze puramente naturalistico.

e nell' altro *agiamo* portando nelle mani nostre la nostra vita. Nessuno dovrebbe imporre divieti agli altri, nè far correre parole di ingiuria. Dovremmo, al contrario, rispettare reciprocamente, delicatamente e profondamente, la nostra libertà spirituale; chè soltanto allora inizieremo la repubblica dell'intelletto, e avremo quello spirito di tolleranza interiore, che fa la gloria dell'empirismo, senza di cui ogni esteriore tolleranza è senza anima; soltanto allora vivremo e lasceremo vivere, nelle cose speculative come nelle cose pratiche.

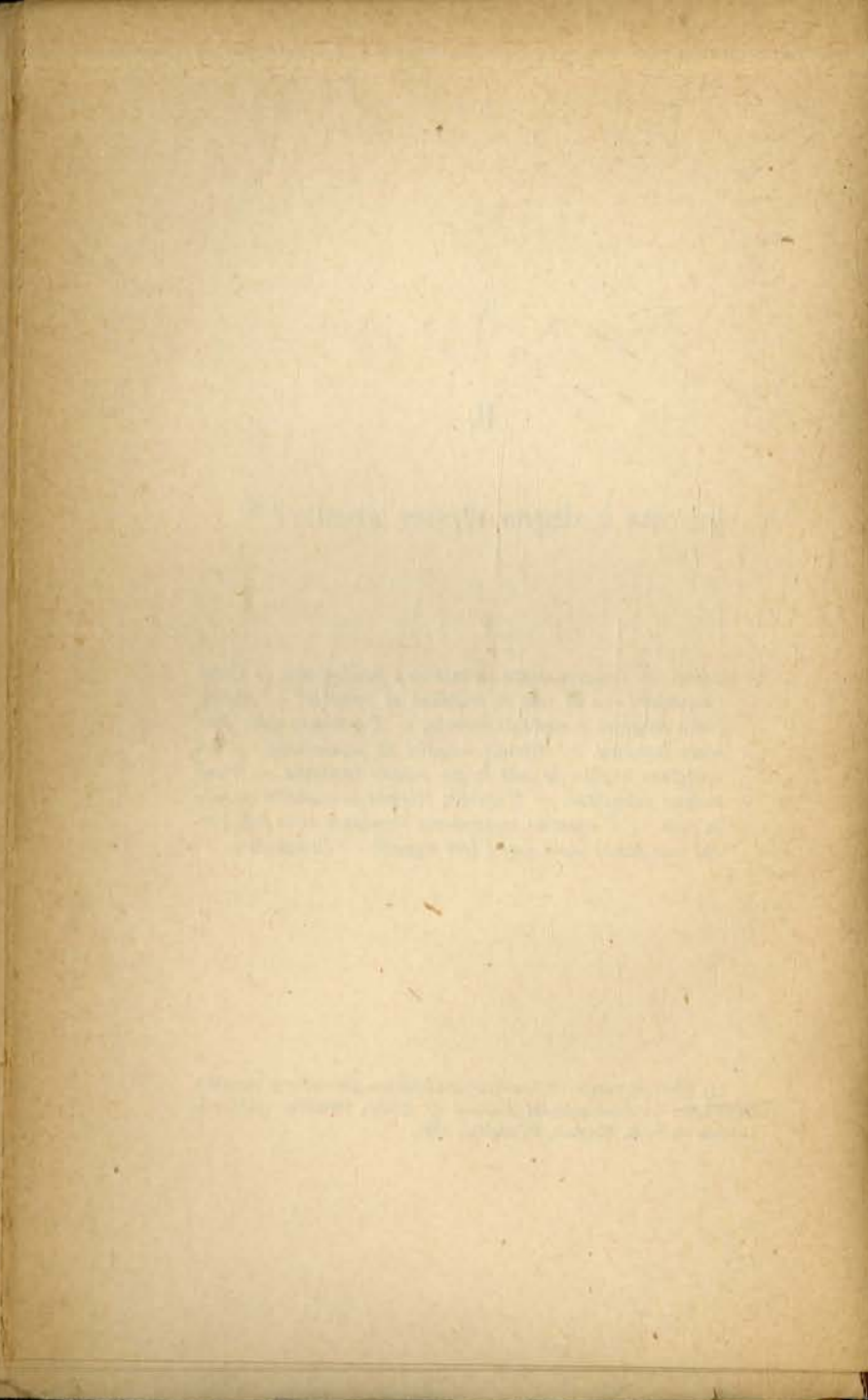
Cominciai con un' allusione a Fitz James Stephen; finirò con una sua citazione: « Che pensate di voi medesimi? Che pensate del mondo? Sono questioni queste, che, ciascuno deve trattare come gli sembra meglio. Sono gli enigmi della Sfinge, e in un modo o in un altro dobbiamo risolverli... In tutti gli affari importanti della vita bisogna fare un salto nel bujo.... Se ci decidiamo a lasciar gli enigmi senza risposta, questa è una scelta; se esitiamo colla nostra risposta, questa pure è una scelta; ma qualunque scelta facciamo, la facciamo a tutto nostro rischio. Se qualcuno sceglie di voltar del tutto le spalle a Dio e al futuro, nessuno può impedirglielo; nessuno può esprimere più che un dubbio moderato ch' egli si sbaglia. E se un altro pensa diversamente ed agisce conforme alle sue idee, non vedo come si possa provargli che *egli* sbaglia. Ciascuno deve agire a quel modo che crede meglio; e se si sbaglia, peggio per lui. Ci troviamo in un valico montano,

in mezzo a turbini di neve ed a nebbia ingannevole, traverso la quale a quando a quando scorgiamo sentieri che posson bene esser fallaci. Se restiamo fermi, moriremo assiderati. Se prendiamo una strada falsa, ci sfracelleremo. E non sappiamo neppure, con certezza, se una strada giusta esista. Che cosa dobbiamo fare? " Siate forti e abbiate coraggio „. Agire il meglio possibile, sperare il meglio possibile, e prender ciò che viene... Se la morte finisce tutto, non possiamo incontrare la morte in modo migliore » (1).

(1) *Liberty, Equality, Fraternity,* pag. 353, II ed. Londra, 1874.

II.

La vita è degna d'esser vissuta? [1]

SOMMARIO. — *Temperamento ottimistico e pessimistico. — Come riconciliare con la vita la tendenza al suicidio? — Malinconia religiosa e modo di curarla. — Decadenza della Teologia naturale. — Rimedi istintivi al pessimismo. — La Religione implica la fede in un mondo invisibile. — Positivismo scientifico. — Il dubbio stimola la condotta quanto la fede. — È assurdo logicamente rinnegare certe fedi perchè esse fanno esser veri i loro oggetti. — Conclusione.*

(1) Discorso tenuto all'Associazione cristiana giovanile di Harvard. Pubblicato in *International Journal of Ethics,* Ottobre, 1895; e in volume da S. B. Weston, Filadelfia, 1896.

Quando una quindicina d'anni fa comparve il libro di Mallock che porta questo titolo, pei giornali fu fatto grande spreco della lepida risposta che « ciò dipende da *colui che vive* » (1). La risposta che mi propongo di dare questa sera non può tuttavia esser lepida. Per adoprare le parole d'un prologo di Shakspeare,

> I come no more to make you laugh: things now,
> That bear a weighty and a serious brow,
> Sad, high, and working, full of state and woe (2),

— tali saranno oggi il mio argomento. V'ha un recesso nel più profondo del cuore di tutti noi, nel quale il mistero finale delle cose si agita dolorosamente: ed io non so che cosa possa proporsi un'associazione come la vostra, o cosa possiate voi

(1) Scherzo, intraducibile, fra le parole *liver* = colui che vive, e *liver* = fegato.

(2) « Io non vengo ora a farvi ridere; cose dall'aspetto maestoso e severo, tristi, sublimi, piene di pompa e di dolore.... ». *(King Henry The Eighth).*

chiedere a coloro che invitate a parlarvi, fuorchè di condurvi oltre la banale superficie dell'esistenza e di farvi, almeno, per un'ora insensibili al ronzio, all'agitarsi, al vibrare degli interessi e degli impulsi meschini che formano il tessuto della nostra coscienza ordinaria. Senza dilungarmi in ulteriori spiegazioni o giustificazioni, vi domando insomma di unirvi meco nel volgere l'attenzione, che ordinariamente prestate troppo di rado, alla nota più profonda della vita. Scandagliamo insieme per un'ora le profondità solitarie, e vediamo quali risposte la nostra questione può trovare negli estremi recessi delle cose.

I.

Per molti la questione del valore della vita è risolta in virtù di un temperamento ottimistico che li rende incapaci di credere che possa esistere qualcosa che sia effettivamente male. Le opere del nostro vecchio caro Walt Whitman sono una testimonianza perenne di questa sorta di ottimismo. La pura gioia di vivere è così potente nell'ispirazione di Walt Whitman, da escludere ogni altra specie di sentimenti.

To breathe the air, how delicious!
To speak, to walk, to seize something by the hand!...
To be this incredible God I am!...
O amazement of things, even the least particle!
O spirituality of things!

I too carol the Sun, usher'd or at noon, or as now, setting;
I too throb to the brain and beauty of the
Earth and of all the growths of the earth...
I sing to the last the equalities, modern or old,
I sing the endless finales of things,
I say Nature continues — glory continues.
I praise with electric voice,
For I do not see one imperfection in the universe,
And I do not see one cause or result lamentable at last (1).

E così Rousseau, narrando dei nove anni passati ad Annecy, non ha da descriverci che la sua felicità:

« Come dire ciò che non era nè detto nè fatto e neppur pensato, ma soltanto gustato e sentito, con nessun oggetto di felicità, se non l'emozione della felicità stessa!

Io mi levavo col sole, ed ero felice; passeggiavo, ed ero felice; vedevo « Maman », ed ero felice; la lasciavo, ed ero felice. Ramingavo pei boschi e pei declivi coperti di vigneti, vagavo per le valli, leggevo, oziavo, lavoravo nel giardino, coglievo le frutta, aiutavo nei lavori casalinghi; e la felicità mi seguiva dappertutto. Non stava in nessuna cosa determinata; era tutta dentro di me, e non poteva lasciarmi neppure un istante ».

(1) Respirare l'aria, che delizia! Parlare, passeggiare, afferrare qualcosa colla mano!... Essere questo incredibile Dio che io sono!... O meraviglia delle cose, anche delle più piccole particelle! O spiritualità delle cose! Io canto il sole sull'alba e sul meriggio, o come ora al tramonto; tremo commosso della saggezza e della bellezza della terra e di tutte le cose che crescono dalla terra.

Canto alle ultime creature le eguaglianze nuove od antiche, canto gli eterni destini delle cose, e dico che la Natura è eterna, la gloria è eterna. Esalto con voce inebbriante, perchè non veggo una imperfezione nell'universo, non veggo una cagione o un risultato che alla fine sia male.

Se disposizioni come queste potessero esser rese permanenti, e se temperamenti come questi fossero universali, non vi sarebbe luogo a ragionamenti della specie di questo nostro. Nessun filosofo cercherebbe provare di proposito, che la vita è degna d'esser vissuta, giacchè il fatto, che essa è assolutamente tale, lo attesterebbe da sè medesimo, e il problema sparirebbe, più che in virtù di una soluzione, per lo stesso svanire della questione. Ma non siamo maghi da poter rendere universale il temperamento ottimista; accanto alle espansioni dell'ottimismo radicale esiston sempre le espansioni d'un altrettanto radicale pessimismo, e queste oppongono alle prime una perenne confutazione. In ciò che vien chiamato « pazzia intermittente », fasi di malinconia s'alternano a fasi di eccitamento, senza che si possa scoprire nessuna ragione esteriore; così, sovente, alla stessa persona la vita potrà sembrare oggi tutta rosea e domani tutta tetraggine, secondo le oscillazioni di ciò che nei libri di medicina molto vecchi suole esser designato come « concezione degli umori ». La facezia dei giornali diceva che « ciò dipende da colui che vive » (fegato). Il temperamento male equilibrato d'un Rousseau subisce un cambiamento, ed ecco Rousseau, nei suoi ultimi tristi giorni, preda della malinconia e dei foschi inganni del sospetto e della paura. Alcuni sembrano esser venuti al mondo con anime incapaci di felicità, fin dalla nascita, a quel modo che l'anima di Walt Whitman era incapace di tristezza. Essi

lasciarono i loro messaggi in versi certo anche più durevoli de' suoi, come il grande Leopardi, per esempio, o il nostro contemporaneo James Thomson in quel suo patetico libro: La Città della Terribile Notte *(The City of Dreadful Night)*, che non mi sembra affatto conosciuto in proporzione della sua bellezza letteraria, unicamente pel fatto che gli uomini hanno paura a citarne le parole, tanto tristi eppure tanto sincere. Il poeta descrive in un luogo una congregazione raccolta di notte ad ascoltare un predicatore, in una grande cattedrale buja. Il sermone è troppo lungo per poter essere citato per intiero, ma esso finisce così:

« O Brothers of sad lives! they are so brief;
A few short years must bring us all relief:
   Can we not bear these years of laboring breath?
But if you would not this poor life fulfil,
Lo, you are free to end it when you will,
   Without the fear of waking after death!

The organ-like vibrations of his voice
   Thrilled through the vaulted aisles and died away
The yearning of the tones which bade rejoice
   Was sad and tender as a requiem lay:
Our shadowy congregation rested still,
As brooding on that « End it when you will ».

Our shadowy congregation rested still,
   As musing on that message we had heard,
And brooding on that 'End it when you will',
   Perchance awaiting yet some other word;
When keen as lightning through a muffled sky
Sprang forth a shrill aud lamentable cry:

'The man speaks sooth, alas! the man speaks sooth:
We have no personal life beyond the grave;
There is no God; Fate knows nor wrath nor ruth:
Can I find here the comfort which I crave?

In all eternity I had one chance,
One few years' term of gracious human life, —
The splendors of the intellect's advance,
The sweetness of the home with babes and wife;

« The social pleasures with their genial wit;
The fascination of the worlds of art;
The glories of the worlds of Nature lit
By large imagination's glowing heart;

« The rapture of mere being, full of health;
The careless childhood and the ardent youth;
The strenuous manhood winning various wealth,
The reverend age serene with life's long truth:

« All the sublime prerogatives of Man;
The storied memories of the times of old,
The patient tracking of the world's great plan
Through sequences and changes myriadfold.

« This chance was never offered me before;
For me the infinite past is blank and dumb;
This chance recurreth never, nevermore;
Blank, blank for me the infinite To-come.

« All this sole chance was frustrate from my birth,
A mockery, a delusion; and my breath
Of noble human life upon this earth
So racks me that I sigh for senseless death.

My wine of life is poison mixed with gall,
My noonday passes in a nightmare dream,
I worse than lose the years which are my all:
What can console me for the loss supreme?

« Speak not of comfort where no comfort is,
Speak not at all: can words make foul things fair?
Our life's a cheat, our death a black abyss:
Hush, and be mute, envisaging despair! »

This vehement voice come from the northern aisle,
Rapid and shrill to its abrupt harsh close;
And none gave answer for a certain while,
For words must shrink from these wordless woes;

At last the pulpit speaker simply said,
With humid eyes and thoughtful, drooping head,
« My Brother, my poor Brothers, it is thus:
This life holds nothing good for us,

But it ends soon and nevermore can be;
And we knew nothing of it ere our birth,
And shall know nothing when consigned to earth:
I ponder these thoughts, aud they comfort me » (1).

(1) « O Fratelli dalle vite piene di dolore! esse son tanto brevi; la fine di pochi rapidi anni porterà a noi tutti conforto: non potremo dunque sopportare questi anni di affanno? Ma se di questa povera vita non volete aspettare tutto il corso, ecco, siete padroni di finirla quando vi pare, senza paura di ridestarvi dopo la morte ».

Le vibrazioni della sua voce, simili a quelle dell'organo, risuonarono per le navate a volta e si spensero lontano; nel suono di quelle parole che volevano darci conforto, c'era un turbamento cupo e accorato come in un canto funebre: la nostra congregazione rimase silenziosa, come meditando su quel « finirla quando vi pare ».

La nostra triste congregazione restò silenziosa come meditando questo messaggio che aveva udito, come meditando questo finirla quando vi pare, aspettando forse qualche altra parola, allorchè acuta come un lampo fuor da un cielo fosco, una voce vibrante e lamentosa proruppe:

« Egli dice il vero, ahimè, egli dice il vero, dopo la tomba la nostra vita personale sarà finita; Dio non v'è, e il Destino non conosce odio nè compassione: il conforto che imploro posso trovarlo qui?

« In tutta l'eternità una sola ventura felice mi fu data, un giro

« Finisce presto e non torna più mai », « Ecco, siete padroni di finirla quando vi pare », — tali versi sgorgano sinceramente dalla malinconica vena

di brevi anni di dolce vita umana, gli splendori delle conquiste dell'ingegno, le dolcezze domestiche dei bambini e della sposa;

« le gioie della società col loro stimolo fecondo, la malìa dei mondi dell'arte, le glorie del mondo della Natura illuminato dall'ardente fervore d'un'alta fantasia;

« l'ebbrezza della vita per sè stessa, piena di salute; la fanciullezza spensierata e l'ardente gioventù; la forte virilità che si conquista copiosi beni; la veneranda età serena che sa la lunga verità della vita;

« tutti i sublimi privilegi dell'uomo, le memorie dei tempi antichi, e la traccia costante del grande disegno del mondo attraverso il succedersi di mutamenti multiformi.

« Questa ventura non mi fu mai prima offerta; l'infinito passato è per me squallido e muto; questa ventura non ritornerà mai, mai più; squallido, squallido è per me l'infinito avvenire.

« Questa unica ventura fin dalla nascita mi fu frustrata, uno scherno, una delusione, il mio attimo di bella vita umana su questa terra mi tortura tanto che io sospiro la torbida morte.

« Il vino della mia vita è veleno mischiato a fiele, il mio meriggio è occupato da un sogno spaventoso, gli anni che erano il mio tutto io li ho peggio che perduti; che cosa può confortarmi di questa perdita suprema?

« Non parlate di conforto dove non è conforto, non dite nulla: le parole posson forse render belle le cose brutte? La nostra vita è un inganno, la morte un nero abisso; silenzio e taciamo, fissando il dolore ».

Questa voce veemente dalla navata di settentrione, venne rapida e squillante alla cruda e brusca chiusa; e nessuno per un pezzo rispose, perchè le parole si rifiutano a questi indicibili dolori; da ultimo il predicatore, con gli occhi umidi e pensosi e la testa bassa, disse semplicemente:

« Fratello mio, miei poveri Fratelli, è così; questa vita non ci porta nessun bene, ma finisce presto e non torna mai più; non ne sapemmo nulla fino alla nostra nascita, e non ne sapremo più nulla quando saremo resi alla terra: io medito questi pensieri ed essi mi confortano ».

del Thomson, e sono in realtà una consolazione per tutti coloro ai quali, come a lui, il mondo è piuttosto un duro carcere pauroso che una fonte perenne di gioia. E che la vita non è degna d'esser vissuta, l'intiero esercito dei suicidi lo proclama; l'esercito il cui appello segue il sole intorno al mondo e non termina mai. Noi pure, seduti qui comodamente, dobbiamo « meditare queste cose », poichè siamo della stessa sostanza di questi suicidi e la loro vita è la vita alla quale noi stessi partecipiamo. La più evidente onestà intellettuale, anzi, il senso più rudimentale di serietà, ci vietano di dimenticare il loro caso.

« Se ad un tratto, dice Ruskin, in mezzo ai godimenti della gola e alla gaiezza di un banchetto in Londra, le mura della stanza si aprissero, e pel loro vano le creature che là vicino patiscon la fame e la miseria entrassero in mezzo ai convitati che banchettano e stanno senza pensieri; se, pallide di morte, orrende per l'inedia, rotte per disperazione, ad una ad una queste creature si sdraiassero sul molle tappeto, ognuna accanto alla sedia di un convitato, soltanto le briciole delle leccornie sarebbero gettate loro? soltanto qualche sguardo fuggevole, qualche pensiero fuggevole sarebbe loro rivolto? Eppure, in realtà, le relazioni effettive fra ogni Lazzaro ed ogni Epulone, non son cambiate dal fatto che soltanto una parete intercede fra la tavola del convito e il letto dell'infermo, e che pochi piedi di terreno soltanto (come pochi!) sono, in realtà, tutto ciò che separa la festosa opulenza dallo squallore ».

II.

Per venir subito al cuore del mio argomento, vi propongo d'immaginarvi in colloquio con una creatura, la quale si trovi in termini tali con la vita, che il suo solo conforto sia la meditazione della certezza « di poter finirla quando vuole ». Quali ragioni possiamo addurre, così da rendere ad un fratello o ad una sorella, in siffatte condizioni, la forza di riprendere indosso ancora una volta il suo fardello? I Cristiani d'ordinario, ragionando con ipotetici suicidi, poco hanno da dir loro all'infuori del solito divieto: « Tu non lo farai ». Solo Dio è padrone della vita e della morte, dicono essi, ed è un atto nefando anticipare la liberazione che deve venire dalla sua mano. Non possiamo *noi* trovare niente di meno gramo e di più positivo? nessuna considerazione in virtù della quale il suicida possa veramente vedere e sentire con tutta serietà, che, a dispetto delle apparenze, anche per lui la vita è degna d'esser vissuta? Vi sono suicidî e suicidî (negli Stati Uniti circa tremila ogni anno), e debbo riconoscere francamente, che, forse, per la maggioranza di essi i miei suggerimenti non hanno valore. Laddove il suicidio è il risultato della pazzia o d'un improvviso impulso frenetico, la riflessione è incapace a trattenere il suo impeto; casi simili appartengono all'estremo mistero del male, e in merito io potrò suggerire soltanto considerazioni ispirate a pazienza reli-

giosa, verso la fine del mio discorso. Il mio compito, lasciatemelo dire ora, è praticamente assai ristretto; le mie parole riguardano soltanto quel metafisico *tedium vitae* che è proprio degli uomini meditativi. E i più di voi, bene o male, sono dati alla vita meditativa. Molti di voi studian filosofia ed hanno già sentito dentro di sè lo scetticismo e il senso d'irrealtà che il troppo rivangare intorno alle radici astratte delle cose suol far nascere. È questo, in verità, uno dei frutti più consueti d'una vita di meditazione eccessivamente intensa. Il troppo interrogare ed una troppo limitata responsabilità attiva, conducono, quasi come il troppo sensualismo, all'orlo del declivio, al cui fondo giacciono il pessimismo e la concezione tragica o suicida della vita. Alle malattie causate dalla meditazione, una meditazione ulteriore può opporre, tuttavia, efficaci rimedî; è appunto della malinconia e del *Weltschmerz* causati dalla meditazione, che intendo parlarvi.

Lasciate però che vi dica fin d'ora, che ciò cui infine faccio appello non è nulla di più recondito della fede religiosa. Il mio ragionamento, per quanto è distruttivo, non consiste in nulla più che nel rovesciamento di talune opinioni che sovente tengono chiuse le sorgenti di essa fede religiosa; — per quanto poi è costruttivo, consiste nel porre in luce certe considerazioni adatte a favorire il fluire quieto e spontaneo di queste sorgenti. Il pessimismo è essenzialmente una malattia religiosa. E nella sua forma alla quale potete esser più fa-

cilmente soggetti, consiste in una domanda religiosa cui non giunge una risposta religiosa adeguata.

Ora vi sono due modi di guarigione da questa malattia; due diversi piani sui quali si può ascendere dalla concezione tenebrosa alla concezione luminosa delle cose; bisogna ch'io tratti partitamente d'entrambi. Il secondo è il più compiuto e giocondo, e corrisponde più al libero esercizio della fede religiosa e dell'immaginazione. Vi sono persone, come tutti sanno, che sono per natura molto facili su questi punti, altre invece che non lo sono affatto. Vi sono persone, ad esempio, che vediamo compiacersi del contento del loro spirito nella prospettiva dell'immortalità; — altre invece che provano la difficoltà più grande a far sì che una tale nozione giunga a sembrar loro almeno possibile. Siffatte persone stanno attaccate ai loro sensi, ristrette alla loro esperienza naturale; di più, sentono molte di esse una specie di fedeltà intellettuale per ciò che essi chiamano i fatti positivi; colla qual cosa certamente contrastano le facili escursioni che altri fa nell'invisibile, sotto il semplice impulso del sentimento. Spiriti dell'una e dell'altra sorta possono pertanto esser profondamente religiosi. Possono aspirare ugualmente all'espiazione ed alla riconciliazione, bramare l'accordo e la communione con l'anima totale delle cose. Ma il desiderio intenso, quando lo spirito è chiuso nei fatti positivi, specie come ora la scienza li rivela, può generare pessimismo, così facilmente come genera

ottimismo allorchè ispira la fede religiosa e l'immaginazione a prendere il volo verso un altro mondo migliore.

Per tutto ciò chiamo il pessimismo malattia essenzialmente religiosa. La concezione tragica della vita ha numerose cause organiche; ma la sua grande causa speculativa è stata in ogni tempo la contraddizione fra i fenomeni della natura e la brama del cuore, di credere che dietro la natura vi ha uno spirito di cui la natura stessa è l'espressione. Ciò che i filosofi chiamano « teologia naturale » fu un modo di contentare quest'intenso desiderio: la poesia della natura, di cui la letteratura inglese è così ricca, fu un altro modo. Supponete ora un'intelletto appartenente alla seconda delle nostre due categorie, un intelletto d'immaginazione limitata, e che s'attiene rigorosamente ai suoi fatti positivi; — e supponete inoltre che senta profondamente il desiderio della comunione con l'anima totale delle cose, e senta tuttavia, concretando questo desiderio, com'è disperatamente difficile ricostruire l'ordine scientifico della natura, sia teologicamente, sia poeticamente. Cos'altro può risultare se non dissidio interiore e contraddizione? Ora questo dissidio interiore (puramente come dissidio) può esser risolto nell'uno o nell'altro di questi due modi: può cessare il desiderio di leggere i fatti religiosamente, e allora rimangono i fatti positivi nudi e crudi; o possono essere scoperti o creduti fatti accessorî tali da render possibile l'interpretazione religiosa. Queste due vie di liberazione sono i due

modi di guarigione, i due piani di fuga dal pessimismo cui poco fa alludevo; — il seguito del mio discorso li renderà, spero, più evidenti.

III.

Partendoci dunque dalla natura, noi tendiamo naturalmente, se abbiamo un'inclinazione religiosa, a dir con Marco Aurelio: « O Universo! ciò che tu vuoi, io pure lo voglio! » I libri sacri e le tradizioni ci parlano d'un Dio che fece il cielo e la terra, e, considerandoli, vide ch'eran ben fatti. Una conoscenza più profonda per altro fa sì che le superfici visibili del cielo e della terra non ci sembrano capaci d'esser coordinate da noi in una qualsiasi unità intelligibile. Ogni fatto che vorremmo commentare esiste vicino a qualche fatto contrario, che distrugge tutto il suo effetto religioso sul nostro spirito. Bello e brutto, amore e crudeltà, vita e morte, stanno insieme in società indissolubile; — e gradatamente viene ad imporcisi, invece della vecchia e comoda concezione d'una Divinità che ama l'uomo, quella d'un terribile potere, che non ama nè odia, ma travolge insieme tutte le cose, senza nessun significato, ad una sorte comune. È questa una grossolana e truce e tragica concezione della vita; — la sua peculiare *unheimlichkeit* o velenosità, sta precisamente nel fatto, che noi mettiamo insieme due cose che non possono andare affatto d'accordo; — da un lato, il nostro

ardente desiderio d'una risposta alla questione se vi sia proprio uno Spirito vivente; dall'altro, la nostra credenza che il corso della natura debba esser l'adeguata manifestazione ed espressione di un tale spirito. È nella contraddizione fra l'esistere ipotetico d'uno spirito che ci circonda e ci possiede, e col quale dovremmo avere qualche comunione, ed il carattere di tale spirito come ci vien rivelato dall'ordine del mondo visibile, che consiste questo singolare paradosso della morte nella vita, questo triste enigma. Carlyle ne descrive gli effetti in quel capitolo del suo immortale *Sartor Resartus*, intitolato « L'Eterno No ». « Io viveva, dice il povero Teufelsdröckh, in una continua, indefinita, languida paura, — tremante, pusillanime, inquieto senza saper di che: sembrava come se tutte le cose, sopra di me nel cielo e nella terra sotto i miei piedi, volessero farmi del male; come se il cielo e la terra non fossero che le smisurate mascelle d'un mostro vorace, tra le quali io palpitando aspettava d'esser divorato ».

Questo è il primo stadio della malinconia speculativa. Un bruto non è suscettibile di questa sorta di malinconia, e neppure un uomo irreligioso può divenirne preda. È dessa il tremito malato delle esigenze religiose insoddisfatte, e non il puro risultato necessario dell'esperienza animale. Teufelsdröckh stesso avrebbe potuto benissimo riuscire ad affrontare il caso generale e il turbamento delle esperienze di questo mondo, se non fosse stato vittima d'una fede e d'un amore originalmente smisu-

rati verso di esse. Se avesse potuto incontrarle grado a grado, senza la preoccupazione di una unità esprimentesi attraverso esse, scansando le contingenze tristi e facendo tesoro delle buone, secondo l'occasione, secondo che il tempo era bello o burrascoso, egli avrebbe potuto, con qualche ondeggiamento, giungere a buon porto, senza bisogno di far risuonare l'aria delle sue lamentazioni. La superficialità, il « non me ne curo », è un anestetico sovrano per i mali di questo mondo. Ma no! qualcosa in fondo all'anima di Teufelsdröckh e di tutti noi ci dice che vi *è* nelle cose uno Spirito cui dobbiamo obbedienza, e per amor del quale dobbiamo vivere profondamente. Così continuano l'inquietudine e il dissidio interiore; giacchè la natura, considerata nella sua superficie visibile, non ci rivela un tale Spirito, e noi, al punto presente della nostra ricerca, non ci proponiamo di guardare al di là dei fatti della natura stessa.

Io non esito ora a confessarvi francamente e sinceramente, che questo dissidio così schietto e determinato mi sembra portar seco l'inevitabile bancarotta della religione naturale ingenuamente e puramente considerata. Vi furono tempi nei quali dei Leibniz, dalle teste sepolte in mostruose parrucche, potevano comporre delle Teodicee, e tempi nei quali i prebendati di una chiesa dominante potevan provare per mezzo delle valvole del cuore e del legamento rotondo della giuntura dell'anca l'esistenza d'un « Architetto Morale e Intelligente del

Mondo ». Ma quei tempi son passati, e noi del diciannovesimo secolo, con le nostre teorie evoluzioniste e le nostre filosofie meccaniche, conosciamo già la natura troppo imparzialmente e troppo bene, per rendere culto incondizionato a un Dio del cui carattere essa può essere un'adeguata espressione. In realtà tutto ciò che conosciamo del bene e del dovere procede dalla natura, ma questo vale, pertanto, anche per tutto ciò che conosciamo di male. La natura visibile è tutta plasticità e indifferenza, — un multiverso morale, per dir così, e non un universo morale. Ad una meretrice di questa sorta noi non dobbiamo fedeltà, nè possiamo stabilire una comunione morale con lei come unità; siamo padroni nei nostri rapporti con le sue molteplici parti, di obbedire o di ribellarci, e di non seguire altra legge che quella della prudenza relativamente ai suoi caratteri particolari, in modo da volgerla a giovamento dei nostri propri fini. Se vi è uno Spirito divino dell'Universo, la natura, come noi la conosciamo, non può essere verosimilmente la sua *ultima parola* all'uomo. O non v'è nessuno Spirito che si rivela attraverso la natura, o altrimenti esso vi si rivela inadeguatamente; e (come ammisero tutte le religioni più elevate) ciò che chiamiamo natura visibile, o *questo* mondo, non deve essere che un velo, un'apparenza, il cui senso pieno è riposto in un mondo ulteriore invisibile o *diverso.*

Non posso dunque fare a meno di stimare in sostanza come un guadagno (benchè a talune na-

ture poetiche possa invece sembrare una funestissima perdita), che la superstizione naturalistica, il culto del Dio della natura, preso semplicemente come tale, comincino a perdere terreno negli spiriti colti. Se dovessi infatti esprimere senza restrizioni la mia opinione personale, io direi (malgrado che a primo aspetto suoni a certi orecchi come una bestemmia), che appunto una simile ribellione contro l'idea dell'esistenza di un Dio così fatto costituisce il passo iniziale per giungere ad una giusta concezione dei nostri rapporti con l'universo. Precisamente tale ribellione è descritta nel capitolo che ho citato di Carlyle:

« Dunque pigoli tu e piagnucoli sempre come un codardo, e tremi e ti rimpiatti? Abbietto bipede!... Non hai tu un cuore? non sai soffrire qualunque cosa? è da Figlio della Libertà, per quanto rejetto, calpestar l'Inferno sotto i tuoi piedi mentre esso ti consuma? Ch'egli venga; io gli farò fronte e lo sfiderò! « E mentre io pensava così, un rivo di fuoco corse su tutta la mia anima e la vile Paura io cacciai per sempre...

Così, dopo che l'Eterno No aveva risuonato vittoriosamente per tutti i recessi del mio essere, del mio Io, tutto il mio Io sorse nella sua originaria maestà creata da Dio, e celebrò la sua Protesta. Questa Protesta, l'atto più importante della vita, può anche da un punto di vista psicologico esser giustamente chiamata Indignazione e Sfida. L'Eterno No aveva detto: « Ecco, tu non hai padre, sei rejetto, e l'Universo è mio » a cui tutto il mio Io ha risposto: « Io non sono tuo, ma sono Libero, e ti odio eternamente! ». Da questo momento, aggiunge Teufelsdröchh-Carlyle « io cominciai ad essere un uomo ».

E il nostro povero amico James Thomson scrive dal canto suo:

> Who is most wretched in this dolorous place?
> I think myself; yet I would rather be
> My miserable self than He, than He
> Who formed such creatures to his own disgrace.
> The vilest thing must be less vile than Thou
> From whom it had its being, God and Lord!
> Creator of all woe and sin! abhorred,
> Malignant and implacable! I vow
> That not for all Thy power furled and unfurled,
> For all the temples to Thy glory built,
> Would I assume the ignominious guilt
> Of having made such men in such a world (1).

Nella nostra Comunità non raramente ci capita lo spettacolo di persone esultanti della loro emancipazione dalla credenza nel Dio dell'avito calvinismo, — quel Dio che creò il giardino e il serpente e preparò le fiamme sempiterne dell'inferno. Alcune di queste persone hanno trovato divinità più umane da adorare, altre si sono semplicemente liberate da ogni teologia; ma tutte a un modo ci assicurano che essersi sbarazzate dall'insincera pre-

(1) Chi è più infelice in questo luogo di miserie? Forse io; eppure io vorrei piuttosto essere il mio miserabile me, che Lui, Lui che creò queste creature a sua propria vergogna.

La cosa più abbietta certo deve essere meno abbietta di Te, da cui essa ebbe l'esistenza, Dio e Signore! Creatore dei dolori e dei peccati! abborrito, perfido, implacabile! Io giuro che nemmeno per il Tuo potere manifestato e non manifestato, per tutti i templi innalzati alla Tua gloria, vorrei prendere su me il delitto ignominioso di aver creato uomini tali in un simile mondo.

occupazione di dover sentire riverenza verso quell'idolo impossibile, dette alla loro anima una grandissima gioia. Ora, fare un idolo dello spirito della natura ed adorarlo, porta egualmente ad una sofisticazione che in spiriti religiosi, e che insieme vorrebbero esser scientifici, genera una malinconia speculativa per sfuggire alla quale il primo passo è la negazione dell'idolo; — col cadere dell'idolo, per quanto una felicità positiva possa ancora mancare, cade la disposizione a piagnucolare e a sgomentarsi. Considerato il male così semplicemente, poco ci resta a fare, giacchè le nostre relazioni con esso sono soltanto d'ordine pratico. Appena l'intelletto si pone in faccia alle singole estrinsecazioni di quello, e cessa di preoccuparsi della loro emanazione dal « solo ed unico Potere », tosto esso male non si mostra più in un aspetto tanto funesto e perde tutto il suo significato inquietante.

In questo periodo della liberazione dalla superstizione monistica, il suicida ipotetico può già ottenere risposte incoraggianti alla sua questione sul valore della vita. Nella maggior parte degli uomini esistono scaturigini istintive di vitalità che si riattivano validamente quando il fardello della responsabilità metafisica e infinita è messo da parte. La certezza di poter ormai abbandonare la vita quando vi piace, e che far ciò non è empio nè orribile, è in sè stessa un gran sollievo. L'idea del suicidio non è più una sfida delittuosa, un'ossessione.

This little life is all we must endure;
The grave's most holy peace is ever sure (1)

dice Thomson, e aggiunge: « Io medito questi pensieri ed essi mi confortano ». Frattanto questa breve vita possiamo sempre sopportarla ancora per ventiquattr'ore, non foss'altro per vedere ciò che il giornale di domani contiene o ciò che la prossima posta ci recherà.

Ma forze di gran lunga più profonde di questa mera curiosità dell'esistenza possono sorgere anche in una mente volta al pessimismo, giacchè dove sono spenti gli impulsi all'amore e all'entusiasmo, gli impulsi all'odio e alla lotta rispondono ancora ad appelli adeguati. Questo male che sentiamo tanto profondamente è qualcosa che noi possiamo anche aiutare a cacciar via, giacchè le sue cause, ora che dietro non vi si nasconde più nessuna « Sostanza » o « Spirito », sono finite, e si può venirne a capo ad una ad una. È in realtà un fatto notevole che i dolori e gli affanni non spengono, di regola, l'amore della vita; essi, anzi, sembran di solito dargli un sapore più vivo. La causa sovrana della malinconia è la sazietà. Il bisogno e la lotta sono ciò che ci eccita e ci ispira: l'ora del trionfo è quella che reca il vuoto. Non furon gli Ebrei dei tempi della schiavitù, ma quelli dei giorni della gloria di Salomone che ci dettero le

(1) Questa piccola vita è tutto ciò che abbiamo da soffrire, la benedetta pace del sepolcro è sempre certa.

pagine pessimiste della Bibbia. La Germania produsse la letteratura più ottimista ed idealista che il mondo vedesse mai, mentre gli eserciti di Napoleone la stringevano; e finchè i miliardi francesi non furon pagati, dopo il 1871, il pessimismo non inondò la nazione, a quel modo che oggi vediamo. La storia della nostra razza è essa stessa una vasta testimonianza dell'eccitamento che nasce dal contrasto con i mali. Prendiamo anche i Valdesi, intorno ai quali parlai poco tempo fa come esempio di ciò che i forti possono sopportare. Una bolla di Innocenzo VIII, nel 1485, comandò il loro sterminio. Essa assolveva coloro che partecipassero alla crociata contro i Valdesi da ogni pena o multa dovuta alla Chiesa, li liberava da ogni voto, legittimava il loro titolo ad ogni proprietà nel cui possesso fossero pervenuti illegalmente, prometteva la remissione dei peccati a chiunque uccidesse gli eretici.

Non vi è città in Piemonte, narra uno scrittore Valdese, nella quale non siano stati messi a morte parecchi dei nostri fratelli. Giordano Terbano fu bruciato vivo a Susa; Ippolito Rossiero a Torino; Michele Goneto, ottuagenario, a Sarcena; Vilermin Ambrogio fu impiccato a Col di Meano; ad Ugo Chiambs di Fenestrelle furon da vivo strappate le interiora a Torino; Pietro Geymarali di Bobbio patì lo stesso supplizio a Lucerna, di più nel posto delle viscere gli fu cacciato un gatto rabbioso per tormentarlo maggiormente; Maria Romano fu bruciata viva a Rocca Patia; e così pure Maddalena Fauno a San Giovanni; Susanna Michelini fu legata mani e piedi e lasciata morir di freddo e di fame sulla neve a Sarcena; a Bartolomeo Fache, dopo averlo ferito colle spade,

furono empite le piaghe di calce viva, e per tale agonia morì a Fenile; a Daniele Micchelini di Bobbio fu strappata la lingua per aver lodato Iddio; Giacomo Baridari morì coperto di esche di zolfo cacciategli nella viva carne, sotto le unghie fra le dita, nelle narici, nelle labbra e per tutto il corpo, e poi accese; a Daniele Rovelli fu riempita la bocca di polvere da fucile, che esplodendo gli fece saltare a pezzi la testa...; Sara Rostignol fu aperta dalle gambe al petto e lasciata morire così sulla strada fra Eyral e Lucerna; Anna Charbonnier fu impalata e portata sopra una picca da San Giovanni a La Torre (1).

Eccetera! Nel 1630 la pestilenza portò via una metà della popolazione Valdese, compresi quindici dei suoi diciassette pastori. I posti di questi essendo stati rimpiazzati da sacerdoti di Ginevra e del Delfinato, tutta la popolazione imparò il francese per poter seguire i loro uffizî. Più d'una volta il numero dei Valdesi, a causa della persecuzione incessante, decadde dalla media ordinaria di venticinquemila a circa quattromila. Nel 1686 il Duca di Savoja ordinò ai tremila che restavano di rinunziare alla loro fede o di lasciare il paese. Avendo essi rifiutato, combatterono colle milizie Francesi e Piemontesi finchè ottanta solamente dei loro, validi alle armi, restarono vivi o non ancora prigionieri; allora cederono e furon mandati in massa nella Svizzera. Nel 1689, incoraggiati da Guglielmo di Orange e guidati da uno dei loro pastori-capitani, ottocento o novecento di essi tornarono

(1) Citato da GIORGIO E. WARING nel suo libro sul Tirolo. Cfr. A. BÉRARD: *Les Vaudois*. Lione. Storck. 1892.

a riconquistare le loro vecchie sedi. Si aprirono la via combattendo fino a Bobi, ridotti a quattrocento nella metà del primo anno, e resisterono a quanti furono mandati contro di loro; finchè in ultimo il Duca di Savoja, rinunziando all'alleanza con l'abbominevole Luigi XIV, rese loro una certa libertà, — e da quel tempo essi son venuti accrescendosi ed estendendosi nelle loro infeconde vallate Alpine, fino ai nostri giorni.

Che cosa sono i nostri dolori confrontati a questi? Il racconto d'una lotta condotta tanto ostinatamente contro forze così dispari, non ci riempie di coraggio contro i *nostri* piccoli avversarî, — intriganti, dissipatori e simili? La vita è degna d'esser vissuta, indipendentemente da ciò ch'essa reca, anche se soltanto possono esser portate a vittoria lotte siffatte, siffatti avversarî debellati. Al suicida, allora, in questo suo mondo ch'egli concepisce di natura discorde e immorale, si può chiedere — e si può chiederglielo in nome degli stessi mali che tormentano il suo cuore — d'aspettare il risultato della *sua* parte nella battaglia. Poichè è il consentimento a vivere che gli si chiede in siffatti termini, non è la sofistica « rassegnazione » predicata dai devoti delle religioni codarde, non è in altre parole rassegnazione a leccare la mano dispotica della Divinità, ma al contrario rassegnazione fondata sull'onore e sull'orgoglio. Sin tanto che il vostro ipotetico suicida non si cura d'un suo male particolare, egli neppure si preoccupa del male in astratto e in complesso. La sottomissione che voi

v'imponete al fatto generale dell'esistenza del male in questo mondo, la vostra apparente acquiscenza, non è se non la convinzione che il male in complesso *non vi riguarda,* finchè i vostri rapporti con i vostri mali particolari son regolati e tranquilli. Un appello di questa sorta, con le sue indicazioni particolari, è tale che basta sia fatto per esser accettato da uomini i cui istinti normali non sono venuti meno; in virtù sua l'ipotetico suicida riflessivo può facilmente esser persuaso ad affrontare ancora la vita con un certo interesse. Il sentimento dell'onore è una cosa molto efficace.

Se, per esempio, riflettiamo a quanti animali innocenti soffrirono nei carri ferroviarii e poi al macello, e dettero le loro esistenze perchè potessimo crescere grassi e ben coperti e seder qui insieme comodamente a portare avanti questo discorso, la nostra relazione con l'universo è vista in una luce più solenne. Così un giovane filosofo di Amherst (Xenos Clark, ora morto) scriveva una volta: « L'accettazione di una vita felice sotto queste condizioni, non involge un punto d'onore? » Non siamo tenuti a prender su di noi qualche dolore, a prestare con sacrificio qualche servizio nella nostra vita, in contraccambio di quelle esistenze sulle quali la nostra è cresciuta? A tale domanda un cuore costituito normalmente non può rispondere che in un modo.

Vediamo così che la semplice curiosità istintiva, la combattività e l'onore, possono sopra una base puramente naturalistica, far sembrare la vita

degna giorno per giorno d'esser vissuta, a chi abbia gettato via ogni metafisica per liberarsi dall'ipocondria, e non voglia d'altra parte essere obbligato in nulla alla religione ed ai suoi doni più certi. Una meschina via di mezzo, dirà forse qualcuno di voi; ma dovete riconoscerla onesta; — nessuno del resto dovrebbe osar di parlare con disprezzo di questi istinti che sono il nostro migliore sussidio, ed ai quali, in ultimo, la religione stessa ha bisogno di fare appello.

IV.

Ma volgendomi ormai a ciò che la religione può aver da dire in questa questione, io vengo alla parte essenziale del mio discorso. « Religione » volle significare molte cose nel corso dei tempi, ma usando ora questa parola, io intendo servirmene nel suo senso supernaturalistico, come ad esprimere che il cosidetto ordine della natura, che costituisce la sfera delle esperienze di questo mondo, è soltanto una parte dell'universo, cioè, che oltre il mondo visibile si stende un mondo invisibile di cui non conosciamo nulla di positivo, ma nella relazione col quale consiste il vero significato della nostra presente vita terrena. La fede religiosa d'un uomo (qualunque particolare articolo di dottrina possa essa implicare) per me significa principalmente la sua fede nell'esistenza di un ordine invisibile, di qualsiasi specie, nel quale si posson

trovare risolti gli enigmi dell'ordine naturale. Nelle religioni più perfette il mondo naturale fu sempre considerato come un puro ponte o il vestibolo d'un mondo più vero, d'un mondo eterno; fu affermato come un luogo di educazione, di prova, di redenzione. In queste religioni si deve in qualche modo morire alla vita naturale prima di poter passare alla vita eterna. La nozione che questo mondo fisico di vento e d'acqua, ove sorge il sole e tramonta la luna, è assolutamente e definitivamente la cosa voluta e prestabilita da Dio, la troviamo soltanto nelle religioni antichissime, come quella dei primi Ebrei. È questa religione naturale (tuttora primitiva, per quanto i poeti e gli scienziati, nei quali la buona volontà supera la perspicacia, seguitino a pubblicarla in nuove edizioni intonate ai nostri modernissimi orecchi) che, come dianzi dicevo, ha fatto bancarotta completa nell'opinione d'un circolo di persone fra le quali devo anche porre me stesso; circolo che diviene ogni giorno più numeroso. Per costoro l'ordine fisico della natura, considerato semplicemente come la scienza lo conosce, non può rivelare nessun adeguato fine spirituale. È puramente *tempo (weather)*, come lo chiamava Chauncey Wright, e fa e disfà senza uno scopo.

Vorrei ora mostrarvi, se lo potrò nel poco di tempo che mi resta, che abbiamo diritto di credere l'ordine fisico esser soltanto un ordine parziale, e che abbiamo diritto di compierlo con un invisibile ordine spirituale che assumiamo per fede, se soltanto con ciò la vita può sembrarci più degna

d'esser vissuta. Siccome tuttavia tale fede sembrerà ad alcuno di voi meschinamente mistica ed esecrabilmente antiscientifica, ho bisogno di dir prima qualche parola per ribattere il veto che voi potete ritenere la scienza opponga a un tale modo d'agire.

È inerente alla natura umana un naturalismo e materialismo mentale che ammette soltanto i fatti che sono veramente tangibili. L'idolo di questa specie di intelletto è ciò che si chiama « scienza ». La passione per la parola « scienziato » è una delle caratteristiche per cui potete riconoscere i rappresentanti di questo atteggiamento, per il quale il più semplice modo di distrugger qualunque opinione cui non si crede è di chiamarla « antiscientifica ». Occorre per altro riconoscere che tutto ciò trova delle scuse di non poco momento. La scienza ha fatto progressi così trionfali negli ultimi trecent'anni, ed ha tanto esteso la nostra conoscenza della natura, così sinteticamente come analiticamente; di più, gli uomini di scienza hanno, come classe, spiegato virtù tanto ammirevoli, che non fa meraviglia veder gli adoratori della scienza perdere un po' la testa. Ho sentito, per esempio, più d'un insegnante dire in questa stessa Università, che le concezioni fondamentali di verità sono state già trovate tutte dalla scienza, e che il futuro ha soltanto da finire i particolari del quadro. La più piccola riflessione sullo stato reale delle cose può esser sufficiente a far vedere come tali idee siano senza forma determinata. Esse

rivelano una mancanza tale di senso scientifico, da render difficile il credere, che chiunque lavora attivamente al progresso di qualche parte della scienza, possa prendere degli abbagli così gravi. Pensate quante concezioni scientifiche assolutamente nuove sono sorte nella nostra stessa generazione, quanti nuovi problemi si son formulati, ai quali prima non si era mai pensato, e considerate d'altra parte la brevità del cammino della scienza.

Esso cominciò con Galileo, neppure trecento anni fa. Quattro uomini di scienza da Galileo in poi, nel tempo che abbiamo passato seduti insieme in questa stanza, rendendo conto ciascuno al proprio successore delle scoperte viste realizzare durante la propria vita, avrebbero accompagnato la fiaccola della scienza fin nelle nostre mani. Ed invero una adunanza assai più limitata della presente, un'adunanza di cento o centoventi persone, se ciascuna persona parlasse per la propria generazione, basterebbe a portarci in vista del nebuloso ignoto della stirpe umana, in vista dei giorni senza documenti o monumenti, per dirci la loro storia. Si può credere, che una scienza, cresciuta come un fungo, in una notte, *possa* rappresentare qualcosa più del più piccolo riflesso di ciò che l'universo mostrerà realmente di essere allorchè sarà adeguatamente conosciuto? No, certo. La nostra scienza è una gocciola, la nostra ignoranza un mare. Indipendentemente da qualunque cosa, questo almeno è certo, che il mondo della nostra attuale conoscenza naturale è circondato da un mondo più vasto, di

qualche altra specie, sulle peculiari proprietà del quale noi, per ora, non possiamo dir nulla di positivo.

Il positivismo agnostico, com'è naturale, ammette teoricamente questo principio con la più grande cordialità, ma insiste sull'idea che non dobbiamo volgerlo a nessun uso pratico. Non abbiamo dunque diritto, secondo tale dottrina, di fare sogni o supposizioni intorno alle parti invisibili dell'universo, semplicemente perchè ciò può toccare quel che siamo soliti di chiamare i nostri più alti interessi. Dobbiamo aspettar sempre la prova sensibile per le nostre credenze, e dove una prova di tale specie è irraggiungibile, non dobbiamo formulare nessuna ipotesi. *In abstracto* questa è certo una posizione abbastanza sicura. Se un pensatore non avesse nessun interesse fondato sull'ignoto, non bisogni essenziali dipendenti da ciò che il mondo invisibile contiene, certo la neutralità filosofica, la rinunzia a credere in qualsiasi modo, sarebbe il suo metodo più saggio. Ma disgraziatamente la neutralità non solo è difficile interiormente; essa è anche irrealizzabile esteriormente, là dove le nostre relazioni con un'alternativa sono pratiche e vitali. Questo perchè, come ci dicono gli psicologi, la fede e il dubbio sono atteggiamenti di vita, e implicano azione da parte nostra. Il nostro solo modo, per esempio, di dubitare o di rifiutare di credere che una certa cosa *è*, è di continuare ad agire come se essa *non* fosse. Se per esempio io rifiuto di credere che questa stanza di-

venta fredda, lascio aperte le finestre e non accendo fuoco, proprio come se essa fosse ancora calda. Se dubito che siate degni della mia confidenza, non vi informo affatto dei miei segreti, come se ne foste davvero indegni. Se dubito del bisogno di assicurare la mia casa, tralascio di assicurarla, come se credessi che non ve n'è alcun bisogno. E così, se non devo credere che il mondo è divino, questo diniego non posso esprimerlo che rinunziando ad agire come agirei se credessi che fosse tale, cioè agendo, in certi momenti importanti, come se *non* fosse tale, cioè in una maniera irreligiosa. Vi sono, voi lo vedete, inevitabili contingenze della vita, nelle quali l'inazione è una sorta d'azione e deve contare come azione; nelle quali non essere *per*, equivale praticamente ad essere *contro;* in tutti questi casi la neutralità vera e propria è una cosa irraggiungibile.

Dopo tutto, del resto, questo dovere di neutralità, là dove sono soltanto i nostri più intimi interessi che ci spingono a credere, non è il più ridicolo dei comandi? Non è schietta follìa dogmatica dire che i nostri interessi interiori in realtà non possono aver nulla a che fare con le forze che il mondo soprasensibile contiene? In altri casi la penetrazione risultante dal giuoco di quest'interessi si mostrò assai veritiera. Prendete la scienza stessa! Senza un intimo imperioso bisogno, da parte nostra, di logica ideale e di armonie matematiche, non saremmo mai giunti a provare che siffatte armonie giacciono nascoste fra tutte le parti del mondo na-

turale. Forse neppure una legge fu mai fissata in scienza, neppure un fatto vi fu accertato, intorno a cui non si fosse prima indagato, spesso a prezzo di sudori e di sangue, per soddisfare un bisogno interiore. Di dove vengano tali bisogni non lo sappiamo: li troviamo in noi e la psicologia biologica può soltanto classificarli fra le « variazioni accidentali » di Darwin. Ma l'intimo bisogno di credere che questo mondo della natura è un segno di qualcosa di più spirituale ed eterno, è in coloro che lo provano così intenso ed imperioso, come l'intimo bisogno di leggi uniformi di causalità in un intelletto scientifico. Il lavoro di più generazioni ha provato che quest'ultimo bisogno è profetico. Perchè non *può* esserlo anche il primo? Se i nostri bisogni oltrepassano l'universo sensibile, perchè non *può* questo essere un segno dell'esistenza d'un universo invisibile? Cosa, insomma, può avere tanta autorità da impedire di affidarci alle nostre aspirazioni religiose? La scienza come tale non ha certo questa autorità: essa può dire soltanto ciò che è, non ciò che non è, e l'agnostico « tu non crederai senza una prova sensibile coercitiva », è puramente l'espressione (che ognuno può fare) del desiderio personale di un particolare genere di prova.

Ora, quando io parlo di affidarsi alle nostre aspirazioni religiose, cosa intendo propriamente con questo « affidarsi »? Questa parola porta forse seco la libertà di determinare nei particolari un mondo soprasensibile, e di scagliare anatemi e sco-

muniche su coloro la cui fede è diversa? Certamente no! Le nostre facoltà di fede non ci furono date in origine per farne delle ortodossie ed eresie; ci furon date per viverne. Affidarci alle nostre aspirazioni religiose significa infatti, prima di tutto, vivere nella loro luce ed agire come se il mondo invisibile che esse ci propongono fosse vero. È un fatto, che vi sono uomini ai quali anche una fede senza pur un solo dogma e una sola definizione, è di valido aiuto a viveve e a morire. La semplice fiducia che questo ordine naturale non è definitivo, ma è un mero segno e un'apparenza, l'impalcatura esteriore di un universo a molti piani nel quale le forze spirituali dicono l'ultima parola e sono eterne, — questa semplice fiducia è sufficiente perchè la vita apparisca a tali uomini degna d'esser vissuta a dispetto d'ogni presunzione contraria suggerita dalle sue contingenze d'ordine naturale. Sopprimete questa intima fiducia, per quanto vaga possa essere, e tutta la luce e lo splendore dell'esistenza si estingueranno d'un colpo per tali persone. Spesso, potrà anche sopravvenire la concezione tragica — suicida — della vita.

Le applicazioni seguono direttamente. Forse a quasi tutti noi la vita anche più travagliata sembrerebbe degna d'esser vissuta, potendo soltanto esser *certi* che il nostro coraggio e la nostra pazienza nell'accettarla finiranno col produrre frutto in qualche invisibile mondo spirituale. Ma dato che non siamo certi, ne segue per questo che una semplice fiducia in un mondo siffatto sia un ideale

da pazzi o da gaglioffi, o piuttosto che essa è sempre un atteggiamento di vita cui siamo padroni di inclinare? Certo, siamo padroni di credere, a nostro rischio, qualunque cosa non impossibile e che può produrre delle analogie a suo favore. Che il mondo fisico probabilmente non è assoluto, l'intera serie degli argomenti a sostegno dell'idealismo tende a provarlo; e che la nostra vita fisica possa giacere immersa in un'atmosfera spirituale, in un modo d'essere a percepire il quale non abbiamo ancora organi adatti, l'analogia colla vita dei nostri animali domestici lo suggerisce vividamente. I nostri cani, per esempio, sono nella nostra vita umana, ma non ne partecipano. Essi assistono continuamente ai fatti della nostra vita esterna, ma l'intimo significato di questi fatti non può in nessun modo essere rivelato alla loro intelligenza; eppure in questi fatti spesso sono essi che hanno la parte essenziale. Per esempio, il mio *terrier* morde un ragazzo che lo importuna, e il padre di questi chiede un indenizzo. Il cane può esser presente a tutte le nostre negoziazioni, può veder pagare il denaro, senza un'idea del significato di tutto ciò, senza nessun sospetto che ciò ha a che vedere con *lui;* senza *poterlo* capir mai nella sua vita di cane. Oppure prendiamo un altro fatto, che mi faceva grande impressione al tempo che ero studente di medicina. Immaginate un povero cane che vien vivisezionato in un laboratorio. Esso giace legato sopra una tavola e guaisce ai suoi carnefici; — nella sua povera coscienza ottenebrata si sente

letteralmente in una specie d'inferno. In tutta quella faccenda non vede un raggio di bene; e pertanto quegli avvenimenti apparentemente diabolici sono retti spesso da intenzioni umane alle quali — se il suo povero cervello chiuso potesse appena coglierne un lampo — si sottometterebbe religiosamente tutto quanto in lui v'ha d'eroico. Quelle sue sofferenze sono il prezzo della verità che risana, dell'alleviamento di sofferenze future di animali e di uomini. Possono esser veramente un modo di redenzione. Là, disteso sulla tavola, esso compie forse una funzione incomparabilmente più alta di qualunque altra che una vita felice canina potrebbe comportare; — eppure di tutta la faccenda questa funzione è la sola parte che deve restare assolutamente al di fuori della portata del suo cervello.

Volgiamoci ora a questa nostra vita. Nella vita del cane noi vediamo il mondo che a lui resta invisibile, perchè viviamo in tutti e due i mondi. Nella vita umana, per quanto noi vediamo soltanto il nostro mondo, e il mondo del cane dentro il nostro, può esistere un mondo ulteriore più vasto che circonda entrambi questi mondi, invisibile a noi come il nostro al cane: — credere in quel mondo *può* essere la funzione più importante che la nostra vita ha da compiere in questo. Ma ecco che il positivista esclama con disprezzo: « *può* essere! *può* essere! una vita scientifica che cosa può aver a che fare con i *può essere?* » Bene, rispondo io, anche la vita « scientifica » ha molto a che vedere con i può essere, la vita umana poi, in complesso,

ha tutto a che vedere con essi. In quanto un uomo rappresenta qualche cosa, opera, produce, la sua intera attività può dirsi legata a dei può-essere. Nessuna vittoria è ottenuta, nessuna azione che richiede fede e coraggio è compiuta, che non si fondi sopra un può-essere; — non un servizio, uno slancio di generosità, un'esplorazione scientifica o un'esperienza o un libro, che non possa essere un errore. Noi viviamo soltanto a condizione di rischiar d'ora in ora tutti noi stessi. E assai spesso la nostra fede anticipata in un risultato incerto *è la sola cosa che lo fa diventar vero.* Supponete, ad esempio, che inerpicandovi per una montagna vi siate ridotti in una posizione dalla quale l'unica via d'uscita è mediante un terribile salto. Abbiate fiducia di poterlo fare con successo: i vostri piedi avranno vigore per compierlo. Dubitate invece delle vostre forze, ripensate a tutte le dolci cose che avete sentito dire dagli scienziati intorno ai può-essere, e state sicuri che esiterete finchè timido e tremante, slanciandovi in un momento di disperazione, finirete col rotolare nell'abisso. In un caso siffatto (ed esso appartiene ad una immensa famiglia di casi simili) è dovere di saggezza e di coraggio di *credere ciò che occorre al vostro bisogno,* perchè soltanto in virtù di tale fede questo sarà soddisfatto. Rifiutate di credere: certo avrete ragione, giacchè perirete irrimediabilmente. Al contrario, credete, ed avrete ancora ragione, giacchè vi salverete. Voi realizzate l'uno o l'altro dei due universi possibili, per mezzo della

vostra fede o della vostra mancanza di fede — l'uno e l'altro essendo proprio stati soltanto dei *può-essere,* prima del contributo del vostro atto.

Mi sembra ora che la questione, se la vita sia o no degna d'esser vissuta, si presenti in termini logicamente molto simili a questi. Dipende, in realtà, da voi *che vivete.* Se vi abbandonate alla concezione tragica e coronate il triste edificio col vostro suicidio, certo voi avete fatto un quadro tutto nero. Il pessimismo, conchiuso dal vostro suicidio, è vero senza dubbio, vero per quanto vale il vostro mondo. La vostra sfiducia ha allontanato dalla vostra vita qualunque bene che la vostra coraggiosa perseveranza avrebbe invece potuto guadagnarle; — e per tutta l'intera sfera dell'influenza possibile di questa esistenza, la mancanza di fede ha giustificato il suo potere divinatore. Ma supponete, d'altra parte, che invece di cedere a quella concezione pessimistica, v'attacchiate all'idea che questo mondo non è l'*ultimatum.* Supponete anche voi di trovare, come dice Wordsworth, una fonte viva di

> Zeal, and the virtue to exist by faith
> As soldiers live by courage; as, by strength
> Of heart, the sailor fights with roaring seas (1).

Supponete, per quanto fiere vi stringano le prove, che la vostra tempra invincibile provi di saper

(1) ... Entusiasmo, e la virtù di vivere di fede come i soldati vivono di coraggio; come, per fortezza d'animo, il marinaio combatte con i mari che muggono.

loro tener testa, e che più che in qualunque passivo piacere voi troviate la gioia più alta nella più larga fiducia. Non avete voi così già resa la vita degna d'esser vissuta? Che cosa mai sarebbe la vita in realtà, se possedendo le qualità necessarie per combattere con lei, essa fosse sempre a sereno, e non desse campo al giuoco di queste vostre facoltà più alte? Rammentatevi, che ottimismo e pessimismo sono definizioni del mondo, e che le nostre reazioni al mondo, piccole, come esse sono in sè, sono tuttavia parti integrali del tutto e servono necessariamente a determinare la definizione. Possono anche essere gli elementi decisivi nel determinarla. Una grande massa può essere tolta dal suo equilibrio instabile aggiungendole soltanto il peso d'una piuma; una lunga frase può cambiare di senso per l'aggiunta delle due lettere *n-o*. Noi possiam dire che questa vita *è* degna d'esser vissuta, *poichè, dal punto di vista morale, essa è ciò che la facciamo:* dal qual punto di vista, se dobbiamo farne qualcosa, siamo tenuti a farne un successo.

In questa trattazione delle credenze che verificano sè medesime, ho considerato la nostra credenza in un ordine invisibile, come ciò che ispira quegli sforzi e quella perseveranza che possono rendere accetto questo ordine visibile agli uomini morali. La nostra fede nella bontà del mondo visibile (intesa qui la bontà come adequatezza al successo della vita morale e religiosa) ha realizzato sè stessa, fondandosi sulla nostra fede in un mondo

invisibile. La nostra fede nel mondo invisibile realizzerà nello stesso modo se stessa? Chi sa?

Ancora una volta si tratta di un *può-essere;* ancora una volta i *può-essere* son l'anima della questione. Io non vedo perchè la stessa esistenza d'un mondo invisibile non possa in parte dipendere dalla risposta personale di ciascuno di noi alla questione religiosa. Dio stesso, in una parola, si può rafforzare e ingrandire per la nostra fede. Per parte mia, non so che cosa significhi il sudore e il sangue e la tragedia di questa vita, se non significa qualcosa di simile a questo. Se questa vita non è una vera pugna, nella quale colla vittoria si guadagna all'universo qualcosa di eterno, essa non vale più di uno spettacolo di teatro, dal quale si può venir via quando ci piace. Ma essa *sembra in tutto* una vera pugna, — quasi nell'universo vi sia qualcosa di realmente selvaggio, che noi con le nostre idealità e la nostra fede dobbiamo redimere; e prima d'ogni altra cosa redimere i nostri cuori dall'ateismo e dalle paure. La natura nostra è fatta per un tale universo, solo per metà redento. E la sua parte più profonda è questa *Binnenleben* (come un dottore tedesco l'ha recentemente chiamata), questa muta regione del cuore, nella quale noi siamo soli con le nostre inclinazioni e le nostre ripugnanze, con la nostra fede e i nostri timori. E come attraverso i crepacci delle caverne stillano dal grembo della terra le acque, che saranno poi le scaturigini delle fonti; così in queste profondità crepuscolari del nostro

io trovan l'origine prima tutte le nostre azioni esterne, le nostre decisioni. Lì è il nostro organo più profondo per comunicare con l'anima delle cose; confrontate con questi movimenti concreti del nostro spirito, tutte le affermazioni astratte e gli argomenti dalla scienza — per esempio il veto che il rigoroso positivista pone alla nostra fede — sembrano vano rumore. Poichè ivi le possibilità e non gli atti finiti, sono le realtà con cui dobbiamo trattare: poichè — per citare il mio amico William Salter, della Ethical Society di Filadelfia, — « come l'essenza del coraggio è nel giuocare la vita sopra una possibilità, l'essenza della fede è nel credere che questa possibilità esiste ».

Queste sono dunque le mie ultime parole: Non temete la vita. Credete che la vita *è* degna d'esser vissuta, e la vostra fede aiuterà a creare il fatto. La « prova scientifica » che voi avete ragione, può non palesarsi prima che il giorno del giudizio (o qualunque momento dell'essere che queste espressioni servano a simboleggiare) sia giunto. Ma allora quelli che combatterono con fede, o gli esseri che laggiù li rappresenteranno, potranno volgersi ai pusillanimi, a quelli che in questo mondo non vollero andare avanti, con parole simili a quelle con le quali Enrico IV salutò il lento Crillon dopo aver vinto una grande battaglia: « Impiccati, prode Crillon. Noi combattemmo ad Arques, ma tu non c'eri ».

III.

Il sentimento di razionalità. [1]

SOMMARIO. — *Razionalità significa pensiero fluente. — Semplificazione. — Inadeguatezza dell'astrazione. — L'idea di non-entità. — Misticismo. — La pura teoria non può bandire il miracolo. — Il passaggio alla pratica può ravvivare il sentimento di razionalità. — Famigliarità e aspettativa. — Sostanza. — Un mondo razionale deve apparire consentaneo alle nostre facoltà. — Ma queste differiscono da uomo a uomo. — La fede è in quel numero. — È inseparabile dal dubbio. — Può verificare se stessa. — Il suo compito in morale. — Ottimismo e pessimismo. — È morale questo universo? — Che senso ha il problema. — Anestesia ed energia. — Necessità di un presupposto attivo. — Conclusione.*

(1) Questo saggio per la prima parte (sino a pag. 102) condensa un articolo stampato in *Mind*, Luglio del 1879. Per il rimanente è la ristampa di una Conferenza letta al Circolo filosofico di Harvard nel 1880 e pubblicata nella *Princeton Review* del Luglio 1882.

I.

Qual'è il compito che i filosofi si propongono? e perchè appunto filosofano essi? Quasi tutti risponderanno subito: Essi vogliono raggiungere una concezione dell'ordine delle cose che sia nel suo insieme più razionale di quella alquanto caotica che ognuno, per natura, porta seco sotto il cappello. Ma supponiamo, che questa concezione razionale sia raggiunta; come può il filosofo riconoscerla per quello che è, e non lasciare che per ignoranza essa gli sfugga? Si può soltanto rispondere, che egli ne riconoscerà la razionalità a quel modo che riconosce qualunque altra cosa, da certi particolari segni con cui essa gli si presenta. Quando egli s'incontra con tali segni, sa d'aver trovato il razionale.

Ma quali sono questi segni? Un gran senso di agio, di pace, di riposo, è uno di essi: il passaggio da uno stato di confusione e di perplessità alla comprensione razionale è pieno di conforto e di gioia.

Questo senso di conforto sembra per altro essere un carattere negativo piuttosto che positivo. Diremo allora che il senso del razionale è costituito unicamente dall'assenza di ogni senso d'irrazionalità? Mi pare che vi siano molte buone ragioni per sostenere questo concetto. Qualunque sentimento, alla luce di alcuni recenti studî psicologici, sembra dipendere per le sue condizioni fisiche non dalla semplice scarica di correnti nervose, sibbene dalla loro scarica in presenza di un impedimento, di un ostacolo, d'una resistenza. A quel modo che respirando liberamente non sentiamo nessun piacere particolare, ma sentiamo un intenso affanno quando i nostri moti respiratori sono impediti, qualunque tendenza ad agire, non contrastata, si scarica senza che si producano parallelamente intensi fatti di pensiero, e qualunque corso di pensiero del tutto libero suscita soltanto pochi sentimenti; quando l'azione è impedita, o quando il pensiero incontra degli ostacoli, noi proviamo affanno. Soltanto quando questo ci prende può dirsi che ci sforziamo, desideriamo intensamente o che aspiriamo. Allorchè godiamo di una libertà assoluta, sia nell'azione, sia nel pensiero, ci troviamo in una specie di stato anestetico nel quale, se in siffatti momenti potessimo curarci di esprimere qualcosa intorno a noi medesimi, potremmo dire con Walt Whitman, « Io sono sufficiente, così come sono ». Questo sentimento della sufficienza del momento presente, della sua assolutezza, — quest'assenza d'ogni bisogno di spie-

garlo, di renderne ragione, di giustificarlo — è ciò che io chiamo senso del razionale. In breve, tosto che per qualunque causa possiamo pensare con perfetta libertà la cosa di cui pensiamo, per questo riguardo ci sembra razionale.

Qualunque maniera d'interpretare il cosmo può agevolare questa libertà, epperò desta il sentimento del razionale. Concepito in siffatti termini, l'essere garantisce di se stesso, e non richiede ulteriori determinazioni filosofiche. Questa libertà del nostro pensiero può per altro esser raggiunta in varie maniere; io considererò da prima la maniera teoretica.

I fatti del mondo stanno sempre dinanzi a noi nella loro diversità sensibile; il nostro bisogno teoretico è di concepirli in guisa da ridurre a semplicità la loro molteplicità. La gioia di scoprire che tutt'un caos di fatti è l'espressione d'un unico fatto sottostante, è simile alla gioia d'un musicista pel risolversi d'una massa confusa di suoni in un ordine melodico o armonico. Il risultato semplificato può trattarsi con molto minore fatica mentale dei dati originarî; in questo senso, e fuori di metafora, una concezione filosofica della natura è un meccanismo economico. La passione del risparmio, dell'economia nella spesa del pensiero, è la passione filosofica per eccellenza: e così qualunque carattere o aspetto dei fenomeni del mondo, tale da contribuire a raccogliere la loro diversità in una omogeneità, soddisfa questa passione, e rappresenta per il filosofo quell'essenza delle cose

in confronto della quale ogni altra loro determinazione può esser da lui trascurata.

La maggiore universalità o capacità è dunque un requisito necessario delle concezioni del filosofo. Se queste non possono essere applicate ad un immenso numero di fatti, esso non è soddisfatto. La conoscenza delle cose attraverso le loro cause, che vien data spesso come definizione della conoscenza razionale, gli è inutile se le cause non si riducone al minimo numero, restando pur sempre cause del massimo numero di effetti. Più numerosi sono questi, più liberamente il suo spirito passa da fatto a fatto. Le transizioni fenomeniche non sono transizioni reali; e in ogni nuovo caso non si tratta che del solito vecchio amico con un vestito leggermente mutato.

Chi non sente piacere nel pensare che la luna e la mela per la loro relazione colla gravità terrestre sono identiche? nel sapere che la respirazione e la combustione sono una cosa sola? nel capire che la legge per la quale un pallone s'innalza è la stessa per la quale una pietra cade? nel sentire che il calore della palma della mano ottenuto col soffregarla sulla manica equivale al movimento che la fregagione ha richiesto? nel riconoscere che la differenza fra un quadrupede e un pesce è soltanto un grado più intenso di quella che corre tra padre e figlio? nell'esser persuasi che la forza che spieghiamo nel salire una montagna o nell'abbattere un albero non è se non la forza dei raggi del sole che maturarono il grano che ci ha dato il nostro cibo mattutino?

Accanto a questa passione per la semplificazione, v'ha tuttavia una passione sorella, che in alcuni intelletti — benchè forse siano la minoranza — è sua rivale. È la passione del distinguere: l'inclinazione a *conoscere* le singoli parti, piuttosto che ad intendere il tutto. Caratteri di questa passione sono l'amore scrupoloso per la chiarezza e l'integrità della percezione; l'avversione per gli abbozzi confusi e le identificazioni vaghe. Essa ama prender conoscenza dei particolari nella loro piena integrità e nel maggior numero possibile. Nei suoi risultati preferisce incoerenza, ineguaglianza e frammentarietà (pur che i particolari precisi dei singoli fatti siano salvi), ad una maniera astratta di concepire le cose che, mentre semplifica, annulla la loro ricchezza concreta. Chiarezza e semplicità si oppongono per tal modo con esigenze contradittorie e costituiscono pel pensatore un vero dilemma.

L'atteggiamento filosofico d'una persona è determinato dal modo per cui in essa queste due aspirazioni si bilanciano. Nessun sistema filosofico, che faccia grossolanamente violenza all'una o all'altra di esse, può sperare d'esser mai accolto universalmente fra gli uomini. La sorte di Spinoza, con la sua sterile fusione di tutte le cose in una sostanza sola, e d'altro canto, la sorte di Hume, con il suo ugualmente sterile « isolamento e separazione » di tutte le cose (giacchè oggi nè l'uno nè l'altro di questi filosofi ha veri discepoli che continuino il suo sistema, ed entrambi rappresen-

tano per la posterità un ammonimento nello stesso tempo che uno stimolo), ci mostrano che una filosofia per essere ammissibile deve essere una transazione fra l'omogeneità dell'astratto e l'eterogeneità del concreto. Il solo modo di stabilire questa mediazione fra la diversità e l'unità, è pertanto di classificare i diversi elementi come casi di un'essenza comune che ci si manifesta attraverso di loro. La classificazione delle cose in larghi « generi » è così il primo passo, e la classificazione delle loro relazioni e del loro comportamento in larghe « leggi » è l'ultimo passo della loro unificazione filosofica. Una filosofia teoretica completa non può per tal modo esser nulla più d'una completa classificazione degli elementi del mondo; e i suoi risultati devono sempre essere astratti, poichè la base d'ogni classificazione è l'essenza astratta contenuta nel fatto vivo, — il resto d'esso fatto restando ignorato dal classificatore. Il che significa che nessuna spiegazione è completa. Le spiegazioni raccolgono le cose sotto principi più larghi o più famigliari; ma gli ultimi principî, sia delle cose, sia delle loro relazioni, sono puramente generi astratti, dati che troviamo nelle cose e dei quali pigliamo nota.

Quando, per esempio, pensiamo di avere spiegato razionalmente la relazione dei fatti A e B, classificandoli sotto il loro comune attributo *x*, è chiaro che di essi in realtà abbiamo spiegato solamente quanto *è x*. Spiegare colla mancanza d'ossigeno la relazione tra l'annegamento e la soffo-

cazione, significa trascurare tutte le altre peculiarità di quella e di questa. In una parola, in quanto A e B contengono rispettivamente *l*, *m*, *n* ed *o*, *p*, *q* in aggiunta ad *x*, essi non vengono spiegati con *x*. Ogni particolarità addizionale chiede una sua propria definizione. Una singola spiegazione d'un fatto lo spiega soltanto da un singolo punto di vista. E l'intero fatto non è spiegato sino a tanto che ciascuno di tutti i suoi caratteri non sia stato classificato insieme ai suoi analoghi in altri fatti. Applichiamo ciò al caso dell'universo: noi vediamo ad esempio che la spiegazione del mondo per via dei movimenti molecolari lo spiega soltanto nella misura ch'esso *è* realmente tali movimenti. Invocare l' « Inconoscibile » serve a spiegarlo solo per quel tanto ch'esso è inconoscibile; il « Pensiero » solo per quel tanto che è pensiero; « Dio » solo per quel tanto che è Dio. *Quale* pensiero? *quale* Dio? sono domande cui deve essere risposto col richiamarsi ai dati da cui il termine generale fu astratto. E tutti quei dati che non possono essere analiticamente identificati con l'attributo preso come principio universale, restano in qualità di caratteri o proprietà indipendenti, associati empiricamente col detto attributo, ma privi di affinità razionale con esso.

Di qui la manchevolezza di tutte le nostre filosofie. Se da un canto esse conservano una certa eterogeneità nei loro termini, non riescono a portarci oltre quella concezione empirica per la quale il mondo non è che un cumulo di sabbia disgre-

gata; — ma d'altra parte, a misura ch'esse eliminano l'eterogeneità, gli uomini pratici ne disprezzano la vacua sterilità. Il più ch'esse possano dire, è che gli elementi del mondo sono tanti e tali, e che ciascuno è identico a sè stesso dovunque si trovi; ma alla domanda « dove si trova? » l'uomo pratico è lasciato a rispondere con il suo proprio acume. Quale di tutte le essenze debba ritenersi qui e ora l'essenza di questa cosa concreta, la filosofia astratta non tenta mai di stabilirlo. Siamo così portati a concludere, che la semplice classificazione delle cose è da un canto la migliore filosofia teoretica possibile, ma che d'altro canto essa è un miserabilissimo, inadeguato sostituto della pienezza della verità. È un mostruoso compendio della vita, ottenuto come tutti i compendi a prezzo della perdita effettiva e del getto di materia vitale. Questa è la ragione per la quale così pochi uomini si curano davvero della filosofia. Le particolari determinazioni ch'essa ignora, sono la materia reale di bisogni forti e imperiosi come i suoi. Che importa al moralista entusiasta dell'etica dei filosofi? Perchè mai la *Æsthetik* di ogni filosofo tedesco sembra all'artista un miserabile abbominio?

> Grau, theuer Freund, ist alle Theorie
> Und grün des Lebens goldner Baum (1).

(1) Grigia, o caro amico, è ogni teoria
e verde il prezioso albero della vita.

L'uomo completo, che sente volta a volta tutti i bisogni, non accetterà nulla come equivalente della vita se non la pienezza della vita stessa. Poichè le essenze delle cose sono nella realtà disseminate per tutta l'estensione dello spazio e del tempo; è nel loro vasto moto e nel loro alternarsi ch'egli le coglierà. Stancatosi dell'urto concreto, della polvere e delle piccolezze, esso si ritemprerà con un bagno nelle eterne sorgenti, si fortificherà con uno sguardo alle essenze immutabili. Ma sarà soltanto un visitatore, non un abitante di queste regioni, nè porterà mai il giogo filosofico sulle sue spalle: stanco della grigia monotonia dei problemi della filosofia e della insipida vastità dei suoi risultati, rifuggirà sempre con gioia nella feconda e drammatica ricchezza del mondo concreto.

Così la nostra ricerca ritorna al suo punto di partenza. Qualsiasi maniera di classificare una cosa non è che un modo di trattarla in vista di qualche intento particolare. Concetti, generi, sono strumenti teleologici. Nessun concetto astratto può essere un sostituto valido di una realtà concreta, se non in vista d'un particolare interesse di colui che lo concepisce. L'interesse della razionalità teoretica, la gioia dell'identificazione, non è che uno dei mille intenti umani. Quando altri intenti levano il capo, esso deve fare il suo piccolo fardello e ritirarsi finchè il suo turno si ripresenti. Così vien grandemente ridotta la dignità esagerata e l'importanza che i filosofi pretesero per le loro soluzioni. La sola virtù di cui la loro concezione teorica abbi-

sogna è la semplicità: ma una concezione semplice è un equivalente del mondo solo per quanto il mondo è semplice; — e il mondo, frattanto, con tutto che si faccia, resta sempre qualcosa di grandemente complesso. Resta tuttavia abbastanza semplicità e sufficiente potere nel nostro desiderio di raggiungerla, per fare della facoltà teoretica uno dei più potenti motori umani. La ricerca degli ultimi elementi delle cose è infatti un ideale che alcuni sempre seguiranno, finchè vi saranno uomini che pensano.

Supponiamo tuttavia la mèta raggiunta. Supponiamo che infine si possieda un sistema unificato nel senso che fu innanzi spiegato. Il nostro mondo può allora esser concepito semplicemente e il nostro spirito goderne. Il nostro concetto universale ha reso razionale il caos concreto. Ma ora io domando: può ciò che è la base della razionalità in ogni altra cosa, esser detto giustamente razionale esso stesso? A prima vista sembrerebbe di sì. Si è tentati ad ogni modo di dire che, poichè l'aspirazione alla razionalità è soddisfatta dall'identificazione d'una cosa con un'altra, un dato che non lascia nulla al di fuori, è capace di soddisfare definitivamente quella aspirazione, o è razionale *in sè*. Nessuna altruità restando a molestarci, dovremmo sentirci a pieno agio. In altre parole, come la tranquillità teoretica del villano risulta dal suo non dilungarsi in considerazioni intorno a questo caotico universo, qualsiasi dato (purchè semplice,

chiaro e definitivo) dovrebbe eliminare la confusione dall'universo del filosofo e dargli pace, se mediante esso non restasse assolutamente nessuna considerazione ulteriore da fare.

Questo è in realtà ciò che pensano taluni. Il professor Bain dice:

« Una difficoltà è risolta, un mistero svelato, quando si può mostrare che somiglia a qualche altra cosa. Mistero è isolamento, eccezione, o può essere apparente contradizione: lo scioglimento del mistero si trova nell'assimilazione, l'identità, la fraternità. Quando le cose tutte vengono mostrate simili fin dove è possibile, vi è un termine alle spiegazioni, vi è un termine al desiderio legittimo della mente.... La via del sapere, quale oggi s'intende, è rivolta verso il generale, più e più vasto, fino a che raggiungiamo le più ampie leggi di ogni ordine di cose: quivi la spiegazione termina, il mistero cessa, la perfetta visione è conquistata ».

Disgraziatamente questa prima risposta non regge. La nostra mente è così attaccata all'abitudine di vedere un *altro* accanto a ogni fatto della sua esperienza, che quando le si presenta la nozione d'un dato assoluto, essa, secondo il suo metodo abituale, resta a speculare il vuoto al di là, quasi in esso sia ulteriore materia di meditazione. In breve, essa trae da sè stessa la ferma idea d'un ulteriore non entità che avvolge l'entità del suo dato; e siccome quella non conduce a nulla, il pensiero ritorna ancora verso il suo dato. Ma non v'è nessun ponte naturale fra la non-entità e questo dato particolare; onde il pensiero oscilla avanti e indietro, chiedendo « perchè non c'è altra cosa

fuori della non-entità; e perchè proprio questo dato universale e non un altro? » senza trovare uscita a questo suo errare. È tanto vero che le parole di Bain sono false, che negli uomini meditativi è proprio quando la prova di fondere il molteplice in un'unica totalità è meglio riuscita, quando la concezione dell'universo come un fatto unico è più vicina alla sua perfezione, che la brama di una spiegazione ulteriore, la malattia della curiosità ontologica, nasce nella sua forma più intensa. Come dice Schopenhauer « l'inquietudine, che tiene in moto il pendolo perpetuo dalla metafisica, è la coscienza che la non-esistenza di questo mondo è altrettanto possibile della sua esistenza ».

L'idea della non-entità può così esser detta la madre dell'aspirazione filosofica nel suo senso più penetrante e profondo. L'esistenza assoluta è mistero assoluto, perchè le sue relazioni col nulla restano inafferabili pel nostro intelletto. Un filosofo soltanto pretese di gettare un ponte logico sopra questo abisso: Hegel, tentando di mostrare che la non-entità e l'essere concreto son legati insieme da una serie di identità di natura sintetica, stringe tutte le cose concepibili in un'unità, senza che nessuna idea esteriore disturbi il libero moto ciclico dell'intelligenza dentro i suoi limiti. Poichè un moto così libero dà il senso della razionalità, se Hegel fosse riuscito, dovrebbe riconoscersi aver egli eternamente ed assolutamente soddisfatto ogni domanda razionale.

Per coloro tuttavia che stimano non riuscito l'e-

roico sforzo di Hegel, non resta che confessare che quando tutte le cose sono state unificate al grado supremo, l'idea d'un possibile altro, diverso dall'attuale, può ancora tormentare la nostra immaginazione e minare i nostri pensieri. La base dell'essere logicamente ci rimane oscura, come qualcosa che noi troviamo, e intorno a cui (se aspiriamo all'azione) dobbiamo trattenerci e interrogare il meno possibile. La tranquillità logica del filosofo non è in essenza diversa da quella del villano. Il filosofo e il villano differiscono solo quanto al punto al quale ciascuno di essi si rifiuta di lasciare che ulteriori considerazioni rovescino l'assolutezza del dato assunto. Il villano lo fa immediatamente, ed è soggetto tutti i momenti alle scorrerie d'ogni sorta di dubbî. Il filosofo non lo fa fino a che l'unità non sia stata raggiunta, ed è garantito allora dalle incursioni di quelle considerazioni, per quanto solo praticamente, non essenzialmente, sicuro contro l'alito avvelenato dell'estremo: perchè? Non potendo scongiurare questa domanda, egli deve ignorarla o figurare di non sentirla, ed assumendo i principi del suo sistema come qualcosa di dato, e la sua portata come definitiva, volgersi unicamente ad una vita di speculazione o di azione fondata su di esso. Senza dubbio, agire così, fondandosi sopra un'oscura necessità, è accompagnato da una certa gioia. Guardate la riverenza di Carlyle per i fatti della realtà: « V'ha nei fatti un significato infinito ». « La necessità, dice Dühring, ed intende non della neces-

sità razionale, ma della necessità della realtà, è l'ultimo punto e più elevato che ci è dato raggiungere.... Non soltanto l'interesse dell'estrema conoscenza definitiva, ma anche quello dei sentimenti è di trovare infine riposo ed equilibrio ideale in un dato estremo che semplicemente non può esser diverso da quello che è ».

È siffatto l'atteggiamento degli uomini comuni nel loro teismo, essendo il *fiat* Divino nelle scienze fisiche e nell'etica un tale dato estremo. Ed è del pari siffatto l'atteggiamento di tutti i rigorosi analisti e *Verstandesmenschen*. Lotze, Renouvier ed Hodgson son lesti a dire che dell'esperienza in complesso non può esser data ragione; nessuno di essi frattanto cerca d'addolcire l'asprezza di questa confessione, nè di riconciliarci con la nostra impotenza.

MISTICI

Tentativi di conciliazione possono tuttavia aver luogo per parte d'intelletti di tendenze più mistiche. La pace della razionalità può esser cercata attraverso l'estasi, quando la logica vien meno. Per le persone religiose, qualunque sia la confessione cui esse appartengono, vengono momenti nei quali il mondo, così com'è, sembra così divinamente ordinato, e la sua accettazione da parte del cuore così lietamente intera, che le questioni intellettuali svaniscono; anzi l'intelletto stesso è acquietato, come dice Wordsworth: « il pensiero manca, esso muore nella gioia ». L'emozione ontologica riempie talmente l'anima, che la speculazione ontologica non

può ormai circuirla, nè chiuderle la via con le sue difficoltà teoretiche. Anche gli uomini meno religiosi, indugiandosi sull'erba in qualche diafano mattino estivo, devono aver sentito con Walt Whitman, che «rapidamente sorgeva e si spandeva intorno a loro la pace e la conoscenza che superano tutti gli argomenti dei mortali». In tali momenti di pienezza di vita, ci sembra che vi sia qualcosa di malsano e di spregevole, addirittura di vile, nelle ricerche e nelle meditazioni teoretiche. Dal punto di vista di un tal senso sano, il filosofo tutt'al più appare un dotto stolto.

Poichè dunque il cuore può così escludere l'irrazionalità che l'intelletto constata, erigere a sistema questo processo sarebbe una conquista filosofica di somma importanza. Ma tale metodo, come venne fino ad ora adoprato dai mistici, manca di universalità, essendo proficuo solo per poche persone e in limitate occasioni, ed anche qui potendo esser seguito da accessi di reazione e di sterilità. Certo, se gli uomini dovessero riconoscere che il metodo mistico è un sotterfugio privo d'ogni attinenza logica, un palliativo e non un rimedio, e che l'idea della non entità non può mai essere scongiurata, l'empirismo sarebbe la filosofia definitiva. L'esistenza allora sarà un fatto bruto a cui, in complesso, l'emozione della curiosità ontologica giustamente si attaccherà, ma restando eternamente insoddisfatta. La meravigliosità e la misteriosità resteranno insomma attributi essenziali della natura delle cose, e la loro presentazione e celebra-

zione continuerà ad essere un elemento dell'industria filosofica. Ogni generazione produrrà il suo Giobbe, il suo Amleto, il suo Faust, il suo Sartor Resartus.

Con ciò sembra che abbiamo considerate le possibilità della razionalità puramente teoretica. Ma noi vedemmo in principio, che razionalità significa soltanto libertà nella funzione mentale. Gli impedimenti che sorgono nella sfera teoretica si potrebbero forse evitare, se la corrente dell'azione mentale, lasciando a tempo questa sfera, si trasportasse in quella pratica. Cerchiamo dunque che cosa costituisce il senso della razionalità nel suo aspetto *pratico*. Se il pensiero non deve restare in una perpetua meraviglia davanti all'universo, se il suo corso deve essere sviato dai canali senza uscita della contemplazione puramente teoretica, cerchiamo quale concezione dell'universo possa suscitare gli stimoli attivi capaci di effettuare questa diversione. Una definizione del mondo che possa rendere allo spirito la libera attività, che gli è stata preclusa nel campo puramente speculativo, saprà ancor far sembrare razionale il mondo.

Orbene, di due concezioni ugualmente capaci di soddisfare i bisogni logici, quella che suscita impulsi attivi o soddisfa bisogni estetici meglio dell'altra, sarà stimata la più razionale, e naturalmente prevarrà.

Non v'ha nulla d'assurdo nella supposizione che un'analisi del mondo possa essere suscettibile di

più formule tutte coerenti con i fatti. Nelle scienze naturali formule differenti possono spiegare ugualmente bene gli stessi fenomeni — le teorie elettriche del fluido unico e del fluido doppio, stanno a provarlo. Perchè non può esser lo stesso dell'universo? Perchè non vi possono essere diversi punti di vista per osservarlo, da ciascuno dei quali tutti i dati siano in armonia, e che l'osservatore può scegliere o coordinare uno all'altro? Un quartetto di Beethoven è certamente, come qualcuno ha detto, un raschiamento di crini di cavallo sopra budella di gatto distese, e può venire esaurientemente descritto in termini siffatti; l'uso di questa descrizione non preclude tuttavia in nessun modo la possibilità simultanea d'una descrizione del tutto diversa. È appunto così che un'interpretazione del mondo in termini intieramente meccanici è suscettibile a sua volta di un'interpretazione teologica, poichè al meccanismo stesso può essere assegnata un'intenzione.

Se dunque più sistemi soddisfano ugualmente i nostri bisogni puramente logici, essi devono ancora esser passati in rivista e approvati o respinti in base alla nostra natura estetica e pratica. Ma possiamo noi determinare i criteri di razionalità che in tale esame adopreremo?

Da molto tempo i filosofi hanno osservato il fatto notevole che la pura famigliarità con le cose è capace di produrre un senso della loro razionalità. La scuola empirica fu tanto colpita da que-

sta circostanza, da stabilire che senso di razionalità e senso di famigliarità sono un'unica cosa, e che non esiste nessun'altra specie di razionalità all'infuori di questa. La contemplazione quotidiana di certi fenomeni, giustaposti in un certo ordine, produce una accettazione della loro razionalità così assoluta come la sicurezza prodotta dalla conoscenza teoretica della loro coerenza. Spiegare una cosa vuol dire risalir facilmente ai suoi antecedenti; conoscerla vuol dire prevedere facilmente i suoi conseguenti. L'abitudine, che ci permette l'una e l'altra di queste operazioni, è così l'origine di qualsiasi razionalità che una cosa possa assumere nel nostro pensiero.

Nel largo senso in cui la razionalità fu definita al principio di questo saggio, è perfettamente chiaro che l'abitudine deve essere uno dei suoi fattori. Dicemmo che un corso di pensieri del tutto libero e fluente è privo d'ogni senso d'irrazionalità. In quanto dunque l'abitudine ci famigliarizza con tutte le relazioni d'una cosa, essa c'insegna a passare agevolmente da questa cosa alle altre, e per questo riguardo le dà carattere di razionalità.

Ora v'ha una particolare relazione d'importanza pratica molto maggiore di tutte le allre: intendo la relazione d'una cosa colle sue conseguenze future. Allorchè una cosa ci è insolita, le nostre aspettative sono incerte; ma si determinano tosto ch'essa ci diventa famigliare. Io propongo conseguentemente, come primo requisito pratico che una concezione filosofica deve soddisfare, *ch'essa, almeno*

in linea generale, escluda l'incertezza del futuro. La presenza perenne del senso del futuro nel nostro spirito, fu stranamente ignorata dalla maggior parte degli autori; in realtà, però, la nostra coscienza non è mai libera dall'elemento di aspettativa. Ognuno sa che quando una cosa dolorosa ci si avvicina, il senso vago della sua imminenza dà inquietudine a tutti i nostri pensieri, e vizia sottilmente il nostro umore anche quando non occupa direttamente la nostra attenzione; c'impedisce di sentirci tranquilli e a nostro agio nel momento presente. E lo stesso accade quando qualche grande felicità ci attende. Ma quando il futuro ci è indifferente e perfettamente certo, « noi non ci preoccupiamo di lui », come diciamo, e concentriamo la nostra attenzione non distratta sul presente. Fate ora che questo inquietante senso del futuro sia scosso dai suoi punti d'equilibrio o lasciato senza oggetto: l'inquietudine occuperà immediatamente l'intelletto. Ma ciò è appunto quello che avviene in ogni esperienza nuova o non ancora classificata: noi ignoriamo ciò che verrà dopo; e la novità *per sè* diviene un irritante mentale, come l'abitudine è *per sè* un calmante mentale, unicamente perchè l'una tiene agitata la nostra aspettativa mentre l'altra la tranquilizza.

Il lettore sente senza dubbio la verità di tutto questo. Che cosa intendiamo dire quando diciamo di incominciare « a sentirci a nostro agio » in un luogo nuovo o fra persone nuove? Si tratta solo di ciò: che dapprima, quando entriamo in una nuova

dimora non sappiamo che correnti possono sofﬁarci alle spalle, quali porte possono aprirsi e quali figure comparirvi, quali oggetti interessanti possono rinvenirsi negli armadi e negli angoli. Quando, dopo pochi giorni, abbiamo conosciuto l'intera serie di queste possibilità, ogni senso di estraneità dispare. Lo stesso è colle persone, quando abbiamo superata l'aspettativa di manifestazioni essenzialmente nuove del loro carattere.

L'utilità di questo effetto emotivo dell'aspettativa è del tutto palese, e la « selezione naturale » era infatti tenuta prima o poi a metterla in rilievo. È della più grande importanza pratica per un animale, prevedere le qualità degli oggetti che lo circondano, e specialmente non restare inattivo in presenza di circostanze che possono esser piene di rischio o di utile per lui: ch'esso non abbia, per esempio, ad andare a dormire sull'orlo dei precipizî o nel covo dei nemici, a guardare con indifferenza qualche oggetto che gli si mostra per la prima volta, ma che può costituire, quando se ne sia impadronito, un ingente vantaggio per la sua dispensa. La novità *deve* irritarlo. Ogni curiosità ha così una genesi pratica. Basta che osserviamo la fisonomia d'un cane o d'un cavallo quando si presenta loro un nuovo oggetto, il loro stupore misto di paura, per riconoscere che l'elemento di inquietudine conscia e di aspettativa incerta costituisce il fondamento della loro emozione. La curiosità d'un cane riguardo ai movimenti del suo padrone o di un oggetto strano, tende soltanto a

stabilire che cosa sarà ciò che accadrà dopo. Stabilito questo, la curiosità è appagata. Il cane citato da Darwin, il cui contegno in vista d'un giornale agitato dal vento sembrava testificare d'una sorta di senso « del soprannaturale », mostrava semplicemente inquietudine per un futuro che gli rimaneva dubbioso. Un giornale se-movente era per sè stesso così imprevedibile, che il povero cane non sapeva pensare quali nuove meraviglie il momento successivo avrebbe potuto portargli.

Torniamo ora alla filosofia. Un dato ultimo la cui qualità sia tale da permettere di determinare le aspettative, anche se logicamente è ingiustificato, sarà accettato tranquillamente dall'intelletto; mentre se lascia la minore possibilità d'incertezza rispetto al futuro, causerà in egual misura inquietudine mentale, se non addirittura angoscia. Ora, nelle spiegazioni ultime dell'universo, che la brama di razionalità ha suscitato nell'intelletto umano, il bisogno della soddisfazione della aspettativa ha sempre avuto una parte essenziale. Il termine stabilito dai filosofi come termine primo, fu sempre tale da eliminare l'imprevedibile. « Sostanza », per esempio, significa secondo Kant *das Beharrliche*, che sarà come fu, perchè il suo essere è essenziale ed eterno. E per quanto con questo non possiamo profetizzare nei particolari i fenomeni futuri cui la sostanza darà origine, possiamo in linea generale tranquillare il nostro spirito, quando abbiamo dato alla sostanza il nome di Dio, Perfezione, Amore o Ragione, riflettendo che qualunque cosa

ci si prepari, non può in fondo essere mai incoerente col carattere di questo termine; per modo tale che il nostro atteggiamento anche verso l'impreveduto è, generalmente parlando, determinato. Oppure considerate l'idea d'immortalità, che per le persone ordinarie sembra esser la pietra di paragone d'ogni credo filosofico o religioso: che cos'è essa, se non un modo di dire che la determinazione delle aspettative è l'elemento essenziale della razionalità? L'ira della scienza contro i miracoli e di certi filosofi contro la dottrina del libero arbitrio ha perfettamente la stessa origine: l'avversione ad ammettere nelle cose qualche fattore ultimo, che possa gettare lo scompiglio nelle nostre previsioni o rovesciare la stabilità delle nostre vedute.

Gli scrittori anti-sostanzialisti, disprezzano singolarmente questa funzione della dottrina della sostanza. « Se un tale *substratum* esiste, dice Mill, supponetelo, in questo momento, miracolosamente annientato, e lasciate che le sensazioni continuino a fluire nello stesso ordine; in che modo ci accorgeremmo che il *substratum* è venuto a mancare? Per mezzo di quali segni potremmo accorgerci che la sua esistenza è finita? La ragione che allora avremmo di credere ch'esso esiste, non è altrettanta di quella che abbiamo ora? E se non saremmo allora autorizzati a crederlo, come lo possiamo ora? » Certo, se abbiamo già definitivamente insaccati i nostri fatti in un certo ordine, possiamo dispensarci da qualunque ulteriore garanzia per

quest'ordine. Ma riguardo ai fatti avvenire il caso è diverso. Se la sostanza può essere esclusa dalla nostra concezione del passato irrevocabile, non viene di conseguenza che essa debba essere una complicazione ugualmente oziosa riguardo alle nostre idee del futuro. Anche se fosse vero, per quanto sappiamo in contrario, che la sostanza può spiegarsi ad ogni istante in serie intieramente nuove di attributi, il puro modo logico di riferire le cose ad una sostanza, resterebbe sempre (a torto o a ragione) accompagnato da un senso di quiete e di fiducia nel futuro. A dispetto del più sottile nichilismo critico gli uomini, per questa ragione, avranno sempre un debole per qualunque filosofia che spieghi le cose *per substantiam*.

Una reazione naturalissima contro le fantasie teosofiche, e contro la inflessibile fiducia nell'esito delle cose quale la troviamo nell'ottimismo volgare, ha costituito un fattore dello scetticismo degli empiristi, i quali non ristanno dal rammentarci la massa delle possibilità estranee alla nostra esperienza ordinaria che il cosmo può contenere, e che domani può presentarci, poichè non abbiamo nessuna garanzia in contrario. Il sostanzialismo agnostico, come quello di Spencer, il cui inconoscibile non è soltanto l'impenetrabile ma anche l'assoluto-irrazionale, sul quale, se rappresentato adeguatamente nel pensiero, è impossibile naturalmente di calcolare, adempie la stessa funzione di correggere una certa pigrizia e una certa grossolanità nella maniera in cui i comuni filistei trovano la loro

tranquillità. Considerate tuttavia come qualcos'altro che reazioni agli eccessi opposti, queste filosofie dell'incertezza non possono essere accettabili; la maggior parte degli intelletti non riuscirà a trovar tranquillità in esse, e cercherà soluzioni di natura più rassicurante.

Possiamo insomma fissare, e mi sembra con piena sicurezza, come primo punto chiarito nella nostra ricerca, che uno dei principali fattori dell'aspirazione filosofica è il desiderio della determinazione delle aspettative, e che nessuna filosofia potrà definitivamente prevalere se neghi rigorosamente la possibilità di soddisfare questo bisogno.

Con questo noi passiamo al secondo punto importante del nostro argomento. Non basta a soddisfarci il conoscere soltanto il futuro in quanto determinato, giacchè esso può esser determinato nell'una o nell'altra di molte guise, piacevoli o spiacevoli. Una filosofia, per essere accettata universalmente, deve definire il futuro *in modo adeguato alle nostre facoltà naturali*. Una filosofia può essere incensurabile sotto altri riguardi, ma uno qualsiasi dei seguenti difetti sarà sempre fatale alla sua accettazione universale. Primo: il suo principio fondamentale non deve esser tale che deluda e frustri assolutamente i nostri desideri più cari e le nostre facoltà preferite. Un principio pessimistico come quello della sostanza schopenhauriana, la *Wille* irrimediabilmente viziata, o come il triste inconscio, che sostiene tutte le parti nella filosofia

di Hartmann, produrrà sempre il desiderio di cercarsi altre filosofie. L'incompatibilità del futuro con i nostri desideri e le nostre tendenze ad agire, è infatti, per la maggior parte degli uomini, una fonte d'inquietudine ancor maggiore dell'incertezza stessa. Lo attestano i tentativi per risolvere il « problema del male », il « mistero del dolore ». Un « problema del bene » non esiste.

Ma un secondo difetto, ancor peggiore del contraddire le nostre tendenze attive, è di non offrire loro nessun oggetto su cui esercitarsi. Una filosofia il cui assunto fondamentale sia tanto sproporzionato alle nostre facoltà più intime, da negar loro qualsiasi significato negli affari dell'universo, da sopprimere d'un tratto i loro moventi, sarà ancor meno accettata del pessimismo. Meglio affrontare il nemico che l'eterno vuoto! Questa è la ragione perchè il materialismo non sarà mai universalmente accolto, per quanto sappia fondere perfettamente tutte le cose in una unità atomistica, e sappia predire chiaramente l'eternità futura. Il materialismo nega infatti realtà agli oggetti di quasi tutti gli impulsi che ci son più cari. Il *significato* reale di questi impulsi, egli dice, è qualcosa che non ha per noi nessun interesse emotivo. Ora, ciò che è chiamato « estradizione », è ugualmente caratteristico delle nostre emozioni e dei nostri sensi; entrambi indicano un oggetto come causa delle sensazioni presenti. Quale richiamo intensamente obbiettivo risiede nella paura! Similmente, un uomo in estasi ed un uomo pieno di tristezza, sono qual-

cosa più che semplicemente consci dei loro stati subbiettivi; se essi fossero soltanto tali, la forza delle loro emozioni sparirebbe tutta. Entrambi credono che v'ha una causa esterna delle loro presenti emozioni, sia che l'uno senta: « che questo è un bel mondo, e la vita è una bella cosa! » o l'altro: « che l'esistenza è una noia stomachevole! » Pertanto qualunque filosofia che distrugga la validità della relazione, facendo dileguare i suoi oggetti a forza di spiegarli, o traducendoli in termini che non hanno relazioni emotive, lascia allo spirito poco di cui preoccuparsi e da fare. È questa una condizione opposta a quella del pessimismo, ma quando s'afferma acutamente nella coscienza produce un orrore affine. Nell'incubo abbiamo motivi per agire, ma non abbiamo le facoltà; qui abbiamo le facoltà ma non i motivi. Un indefinibile *unheimlichkeit* ci invade al pensiero che non v'ha nulla di eterno nei nostri intenti finali, negli oggetti di quegli amori e di quelle aspirazioni che fanno le nostre più profonde energie. L'equazione mostruosamente monca dell'universo e del suo investigatore, che noi postuliamo come l'ideale della conoscenza, trova il suo parallelo completo nella non meno monca equazione dell'universo e di colui che *agisce*. Noi cerchiamo nell'universo un carattere pel quale le nostre emozioni e le nostre tendenze ad agire siano adeguate. Per quanto piccoli, per quanto esiguo il movente per mezzo del quale l'universo agisce su ciascuno di noi, tutti desideriamo di sentire che la nostra reazione a

questo movente è congrua a ciò che il grande tutto ci chiede — che gli facciamo equilibrio, per così dire, e che siamo capaci di fare ciò ch'egli s'aspetta da noi. Ma poichè le possibilità di ciascuno si estrinsecano nella sfera delle sue tendenze naturali, e ciascuno si compiace di reagire con emozioni quali la fortezza, la speranza, l'estasi, l'ammirazione, l'ardore e simili, e reagisce malvolontieri con la paura, il disgusto, la disperazione o il dubbio, una filosofia la quale legittimasse soltanto emozioni di quest'ultima specie, sarebbe certa di rendere lo spirito preda dello scontento e dell'inquietudine.

Troppo poco si riconosce come l'intelletto risulta totalmente da interessi pratici. La teoria dell'evoluzione comincia a prestare utili servizi, riducendo tutta la mentalità al tipo dell'azione riflessa. Il conoscere, da questo punto di vista, non è se non un rapido momento, o la sezione, ad un dato punto, di ciò che nel suo complesso non è se non un fenomeno attivo. Nelle forme inferiori di vita nessuno pretenderà che la conoscenza sia qualcosa più d'una guida ad un'azione conveniente. La domanda iniziale riguardo alle cose che si presentano la prima volta alla coscienza, non è già il teoretico « Che cosa è? », ma il pratico « Chi va là? ». O meglio, come Horwicz ha detto mirabilmente: « Che cosa debbo fare? — Was fang' ich an? ». In tutte le nostre discussioni intorno all'intelligenza degli animali inferiori, il solo criterio di cui ci serviamo è quello che essi *agiscano* come in

vista di un'intento. Il conoscere, insomma è incompleto fino a che non si risolve nell'azione; ma benchè sia vero, che il posteriore sviluppo mentale, che raggiunge il suo massimo nel cervello ipertrofico dell'uomo, dà luogo a una grande attività teoretica oltre quella che viene immediatamente applicata alla pratica, la prima esigenza è soltanto posposta, non eliminata, e alla fine la natura attiva afferma i suoi diritti.

Quando il cosmo nella sua complessità è l'oggetto che si offre alla coscienza, la relazione non è per nulla mutata. Dobbiamo reagire su di lui e in un qualche modo adeguato. Fu un profondo istinto quello che spinse Schopenhauer a rinforzare la sua argomentazione pessimistica con una scarica continuata d'invettive contro l'uomo pratico ed i suoi bisogni. Nessuna speranza per il pessimismo se questi non muoia!

I lavori immortali di Helmholtz intorno all'occhio ed all'orecchio, in gran parte sono poco più che un commento alla legge che l'utilità pratica è ciò che determina intieramente di quali parti delle nostre sensazioni prenderemo coscienza, e quali parti al contrario ignoreremo. Noi osserviamo o distinguiamo un elemento di sensazione soltanto nella misura che dipende da esso per modificare le nostre azioni. *Comprendiamo* una cosa quando la sintetizziamo mediante l'identificazione con un'altra cosa. Ma l'altra grande funzione del nostro intelletto, la *conoscenza* (le due funzioni essendo riconosciute in tutte le lingue con parole an-

titetiche come *wissen* e *kennen; scire* e *noscere,* etc.) cos'è altro se non essa pure una sintesi, sintesi d'una percezione passiva con una certa tendenza alla reazione? Noi conosciamo una cosa tosto che abbiamo imparato come contenerci verso di lei, o come ricevere ciò che ci aspettiamo da lei. Fino a questo punto essa ci resta « estranea ».

Se in questa concezione v'è qualcosa di vero, ne consegue che, per quanto vagamente un filosofo possa definire l'ultimo dato universale, non può dirsi ch'egli ce lo lasci ignoto, se anche nella misura più piccola egli pretende che il nostro atteggiamento attivo ed emotivo verso di esso sia d'una specie piuttosto che d'un'altra. Colui che dice « la vita è vera, la vita è seria », per quanto poi possa parlare della misteriosità fondamentale delle cose, dà una determinazione precisa di questa misteriosità, attribuendole il diritto di esigere da noi quel particolare atteggiamento morale che è chiamato serietà, e che significa volontà di vivere energicamente, per quanto ciò porti seco dolore. E lo stesso vale per chi dice che tutto è vanità. Per quanto indefinibile il predicato « vanità » possa essere *in sè,* è chiaro ch'esso è qualcosa che permette l'anestesia, la evasione dal dolore, come regola della nostra vita. Onde non può darsi incoerenza maggiore per un discepolo di Spencer che dire, un momento, che la sostanza delle cose è inconoscibile, e un momento dopo, che il suo pensiero dovrebbe ispirarci timore, riverenza e volontà di contribuire col nostro sforzo nella direzione verso la

quale le sue manifestazioni sembrano spingersi. L'inconoscibile può ben essere impenetrabile; ma se esso muove alla nostra attività queste chiare richieste, certo noi non ignoriamo le sue qualità essenziali.

Se noi osserviamo ora il campo della storia, e cerchiamo quali caratteristiche tutte le grandi epoche di rinascimento, di espansione del pensiero umano, hanno concordemente presentato, troveremo, a quanto mi sembra, semplicemente questo, che ciascuna di esse e tutte hanno detto all'uomo: « La natura intima della realtà è omogenea alle *facoltà* che tu possiedi ». In che altro consiste il messaggio liberatore dei primi Cristiani, se non nell'annunzio che Dio riconosceva quegli impulsi deboli e delicati che il paganesimo aveva invece sì duramente sprezzato? Prendete la penitenza: l'uomo che non può fare nulla secondo giustizia, può almeno pentirsi dei suoi errori. Per il paganesimo, pertanto questa facoltà del pentimento era un mero soprappiù; un coefficiente arrivato troppo tardi per esser utile. Il Cristianesimo lo prese e ne fece l'unico potere che dentro di noi fa appello direttamente al cuore di Dio. E dopo che la notte delle età di mezzo ebbe sì a lungo segnato di vituperio persino gli impulsi generosi della carne, e ridotta la realtà a tale che soltanto nature servili potevano accettarla, il *sursum corda* della rinascenza platonica in che cosa consiste, se non nella proclamazione, che l'archetipo della verità nelle cose invocava l'at-

tività più ampia di tutte le nostre facoltà estetiche? E la missione di Lutero e di Wesley che cosa fu se non un appello a facoltà che anche i più umili potevano possedere, — la fede e la disperazione — ma personali, non richiedenti l'intervento sacerdotale, e tali che conducevano chi le possedeva viso a viso con Dio? quale fu la causa della rapida influenza di Rousseau, se non ch'egli assicurava la natura dell'uomo essere in armonia con la natura delle cose, quando solo la paralizzante corruzione della vita artificiale fosse tolta di mezzo? E Kant e Fichte, Goethe e Schiller, come animarono il loro tempo, se non col dire: « usate tutte le vostre facoltà, questa è la sola ubbidienza che l'universo domanda »? E Carlyle col suo vangelo di lavoro, di azione e di sincerità, come agisce su di noi, se non dicendoci che l'universo non ci impone che compiti che anche il più umile può soddisfare? L'idea di Emerson che ogni cosa che fu o sarà è qui, nel presente che la contiene, che l'uomo ha soltanto da obbedire a sè stesso, « Colui che fiderà in ciò ch'egli *è*, è una parte del destino », non è se non uno scongiuro contro qualunque scetticismo infirmante le nostre facoltà naturali.

In una parola: « Figlio dell'uomo *sorgi sui tuoi piedi,* e io parlerò dentro di te! », è la sola rivelazione di verità che le età di liberazione dettero ai loro figli. Ma essa fu sufficiente a soddisfare la maggior parte dei loro bisogni razionali. *In sè* e *per sè,* l'essenza universa è appena più defi-

nita mediante qualcuna di queste formule che mediante l'agnostico x; ma la sola certezza che le mie facoltà, così come sono, non le sono estranee, sibbene le convengono; che essa parla loro e in qualche modo saprà la loro risposta; che io, se voglio, posso essere un suo collaboratore e non già una povera cosa vana, basterà a renderla razionale, a mio giudizio, nel senso sopra determinato. Nulla potrebbe esser più assurdo della speranza nel trionfo definitivo di qualche filosofia che rifiutasse di legittimare, e di legittimare seriamente, le più potenti delle nostre tendenze emotive e pratiche. Il fatalismo, la cui formula risolutiva in ogni crisi è: « ogni sforzo è vano », non regnerà mai supremo, perchè l'impulso ad affrontare la vita con energia è indistruttibile nella specie umana. Le credenze morali che parlano a questo impulso avranno invece largo successo, a dispetto della loro illogicità, della loro vaghezza, della loro nebulosa determinazione delle aspettative. Giacchè l'uomo ha bisogno di una regola per il suo volere, e ne inventerà una se nessuna gliene vien data.

Ma osserviamo ora una conseguenza della maggiore importanza. Gli impulsi degli uomini ad agire son così diversi, che una filosofia adatta, sotto questo riguardo, per Bismarck, con ogni probabilità riuscirà inadatta per un poeta malaticcio. In altre parole, benchè si possa stabilire a priori la regola che una filosofia che nega completamente ogni base fondamentale alla serietà della vita, allo sfor-

zo, alla speranza, e dice che la natura delle cose è radicalmente estranea alla natura umana, non sarà mai largamente accolta; non si può dire altrettanto a priori qual misura particolare di fiducia o di gnosticismo della natura delle cose, una filosofia veramente riuscita dovrà contenere. È quasi certo, insomma, che il temperamento personale si fa qui sentire, e che per quanto tutti gli uomini sosterranno che l'universo ad essi parla in qualche modo, pochi sosterranno ch'esso parli loro nello stesso modo. Abbiamo qui, in altre parole, la sfera di ciò che Matthew Arnold ama chiamare *Aberglaube,* legittima inespugnabile e tuttavia condannata a eterne variazioni e dispute.

Prendiamo, come esempio di ciò che intendo, l'idealismo ed il materialismo, e supponiamo un istante, che entrambi forniscano una concezione di uguale chiarezza teoretica e di uguale coerenza, e determinino entrambi ugualmente bene le nostre aspettative. L'idealismo sarà scelto da una persona d'un certo temperamento, il materialismo da un'altra. Attualmente tutti i temperamenti sentimentali, amanti della conciliazione e della intimità colle cose, tendono ad una fede idealistica. Perchè? Perche l'idealismo attribuisce alla natura delle cose siffatta affinità col nostro io. I nostri pensieri sono ciò con cui noi ci sentiamo più in intimità; ciò che teniamo meno. Dire adunque che l'universo è essenzialmente pensiero, equivale a dire che io stesso, almeno potenzialmente, sono tutto. Non v'è nessun cantuccio radicalmente estraneo, ma un'*in-*

trinsichezza che pervade tutte le cose. Ora, in certi spiriti sensitivamente egoistici, questa concezione della realtà assume immancabilmente un'aria meschina, chiusa, malsana. Qualunque cosa vana e sentimentale ne viene consacrata. Quell'elemento che ciascuna persona di temperamento energico ed equilibrato cerca volentieri nella realtà, perchè gli serve a esercitare facoltà che possiede — l'elemento rude, aspro, simile al maroso e al vento del nord, negatore delle individualità, democratizzatore — è bandito perchè discorda troppo col desiderio della comunione. Ora è proprio il piacere di questo elemento che fa assumere a molti le ipotesi materialistiche e agnostiche, come reazione polemica contro l'estremo opposto. Questi hanno disgusto di un'esistenza fondata intieramente sull'intrinsichezza. In certi momenti si prova infatti un desiderio strapotente di sfuggire alla personalità, di abbandonarsi nel giuoco di forze che non hanno rispetto pel nostro io, di sciogliere le correnti, anche se esse scorreranno sul nostro capo. Ed in filosofia si scorgerà sempre, mi sembra, il contrasto di questi due generi di tempra mentale. Alcuni continueranno a insistere sulla ragione, sull'accordo che è nel cuore delle cose e *insieme* a cui possiamo agire; altri sull'opacità dei fatti bruti, *contro* cui dobbiamo reagire.

V'ha ora un elemento della nostra natura attiva, che la religione cristiana ha riconosciuto ed esaltato, ma che i filosofi con grande insincerità hanno

di regola cercato di spinger fuori di vista, nella loro pretesa di costruire sistemi di certezza assoluta. Alludo all'elemento fede. Fede significa credenza in qualcosa rispetto alla quale teoricamente il dubbio è ancora possibile; e siccome la prova delle credenze è la volontà di agire, si può dire che la fede è la disposizione ad agire in un caso del cui esito felice non siamo sicuri in precedenza. È in sostanza la stessa qualità morale che chiamiamo coraggio nelle faccende pratiche. Negli uomini di carattere forte, troveremo una larga disposizione a compiacersi di una certa quantità d'incertezza nei loro credi filosofici, a quel modo che il rischio dà sapore alla attività pratica. Le filosofie fondate sulla certezza assoluta, che cercano l'*inconcussum,* sono prodotti di nature mentali in cui la passione per l'identità (che abbiamo visto non essere se non un fattore dell'aspirazione razionale) giuoca una parte anormalmente esclusiva. Nell'uomo ordinario, al contrario, il potere di credere, di rischiare un poco oltre la certezza assoluta, è una funzione essenziale. Cosi qualunque modo di concepire l'universo che faccia appello a questo potere e dia all'uomo il senso della sua diretta partecipazione individuale alla creazione della realtà effettiva di quella verità di cui afferma la realtà metafisica, qualunque modo siffatto, dico, sarà certo di venire accolto dalla maggioranza.

La necessità della fede come elemento del nostro atteggiamento mentale, è sostenuta gagliardamente dai cultori odierni della filosofia scienti-

fica; ma per un singolare capriccio arbitrario, essi dicono che è legittima soltanto quando è adoperata nell'interesse di una particolare proposizione — quella che il corso della natura è uniforme. Che la natura seguirà domani le stesse leggi ch'essa segue oggi, è, essi lo ammettono tutti, una verità che nessuno può *conoscere;* nell'interesse della scienza, come in quello dell'azione, noi dobbiamo per altro postularla ed assumerla. Così Helmholtz dice: « Hier gilt nur der eine Rath: vertraue und handle » (1). E il Bain conferma: « Il nostro solo errore è di proporci di dar ragione o giustificazione del postulato, di trattarlo altrimenti che come postulato supremo ».

Riguardo a tutte le altre verità possibili, tuttavia, gran parte dei nostri più autorevoli contemporanei pensa che un atteggiamento di fede non è soltanto illogico ma vergognoso. La fede in un dogma religioso del quale non v'è prova estrinseca, ma che siamo tentati ad accettare in grazia dei nostri bisogni passionali, a quel modo che affermiamo l'uniformità della natura per i nostri bisogni intellettuali, è designata dal Prof. Huxley come l' « abisso più profondo d'immoralità ». Citazioni di questa specie dalle pagine dei *leaders* della moderna *Aufklarüng*, potrebbero moltiplicarsi all'infinito. Prendete l'articolo del Clifford sull' « Etica della Fede ». Egli chiama « colpa » e « peccato » credere sia pure la verità, senz'averne

(1) « Qui vale solo un consiglio: confida e opera ».

« prova scientifica ». Ma qual vantaggio v'è allora ad essere un genio, quando con *la stessa prova scientifica* degli altri uomini non si possa acquistare più verità di loro? Come mai Clifford proclama apertamente la sua credenza nella teoria dell'automa cosciente, se le prove di cui egli dispone sono le stesse per le quali Lewes la respinge? Perchè mai crede egli nell'unità primordiale della « sostanza dello spirito », su prove che il Bain reputerebbe del tutto senza valore? Soltanto perchè, come ogni essere umano della minima originalità mentale, egli è sensibile in modo particolare alla prova che conduce in determinata direzione. È del tutto inutile affaticarsi a scongiurare questa sensibilità, chiamandola molesto fattore soggettivo, e vituperandola come l'origine di tutto il male. « Soggettiva » e « molesta » sì, per quelli che non ne sono capaci! Se per altro essa giova a coloro i quali, come dice Cicerone, « vim naturae magis sentiunt » essa è un bene e non un male. Con tutto che si faccia, dentro di noi agisce tutto l'uomo al momento di formare le nostre opinioni filosofiche. L'intelletto, la volontà, le tendenze, le passioni, cooperano precisamente come nelle faccende pratiche: e già non è poco se le passioni non consistono in qualcosa di meschino come il desiderio personale di vittoria sul filosofo avversario. L'assurda astrazione d'un intelletto che determini rigorosamente tutte le sue prove, e ne bilanci accuratamente le probabilità per mezzo di una triviale frazione il cui denominatore e numeratore sono i

soli elementi che lo dirigono, è stupida, astrattamente parlando, quanto impossibile praticamente. Ed è quasi incredibile che uomini che pure filosofano, pretendano che vi possa mai essere o essere stata una filosofia costruita senza l'intervento delle preferenze personali o della fede, o della divinazione. Come sono essi riusciti a istupidire talmente il loro senso dei fatti vivi della natura umana, da non accorgersi che ogni filosofo o scienziato, la cui azione abbia una qualche importanza nell'evoluzione del pensiero, cominciò col fondarsi sopra una specie di convinzione *a priori* che la verità doveva trovarsi in una direzione piuttosto che in un'altra, e sopra una specie di certezza preliminare che la sua idea poteva esser messa in opera: e che il suo miglior risultato è stato raggiunto appunto nel tentare di metterla in opera? Questi istinti mentali dei diversi uomini, sono le variazioni spontanee sulle quali la lotta intellettuale per l'esistenza è fondata. Le concezioni più adeguate sopravvivono, e con esse i nomi dei loro campioni risplendono nel futuro.

Noi siamo legati, per quanto facciamo. Il solo modo di schivare la fede è la nullità mentale. Ciò che ci piace maggiormente in un Huxley od in un Clifford, non è già il professore con la sua dottrina, sibbene la personalità umana pronta a sostenere ciò che sente esser giusto, a dispetto di tutte le apparenze. L'uomo pratico non ha che un interesse: essere nella verità. Ciò è per lui l'arte di tutte le arti, e tutti i mezzi son buoni che lo

conducono allo scopo. Egli è gettato ignudo in questo mondo, e fra lui e la natura non vi son regole di guerra più o meno corrette. Le regole del giuoco scientifico, cumulo di prove, assunti, *experimenta crucis*, induzioni complete, e simili, obbligano soltanto coloro che partecipano a quel giuoco. In realtà, però, più o meno tutti vi partecipiamo, giacchè esso ci aiuta per i nostri fini. Ma se i mezzi pretendono di frustrare lo scopo e di chiamarci ingannatori per ciò che noi siamo nel vero, senza esserci valsi del loro lento aiuto, ma congetturando, arraffando, che cosa diremo di loro? Se tutte le opere di Clifford, eccetto l' « Etica della Fede » fossero dimenticate, egli potrebbe benissimo figurare nei trattati futuri di psicologia, in luogo dell'esempio alquanto comune dell'avaro che per l'associazione d'idee riusciva a preferire il suo oro a tutti i beni che mediante esso avrebbe potuto procurarsi.

In breve, se io son nato con una tale superiore capacità di reazione alla prova, che mi permette di congetturare giustamente e di agire in conformità, e di cogliere tutto l'utile che viene dall'azione ben diretta; mentre il mio vicino, meno dotato di me (paralizzato dai suoi scrupoli, immobile nell'aspettativa d'una maggior certezza ch'egli non sa precorrere, per quanto brami di farlo) resta a tremare sull'orlo del precipizio; in virtù di qual legge mi potrà esser proibito di cogliere i vantaggi della superiorità della mia sensibilità naturale? Certo in un caso siffatto io o mi affido o

non mi affido alla mia fede egualmente a mio proprio rischio, come in ogni grande decisione pratica della vita. Se le mie facoltà innate son buone, io son profeta; se sono inette, mi si prepara l'insuccesso: la natura mi vomitò dalla sua bocca, e io sono finito. Nel giuoco totale della vita noi non facciamo che giuocare noi stessi; ma se nella sua parte teoretica il nostro io ci aiuterà ad un risultato, certo noi lo giuocheremo anche lì, per quanto vago il suo aiuto possa essere (1).

Ma diffondendomi così a dimostrare ciò che a tutti i lettori, che hanno un senso della realtà delle cose, sembrerà non più che una sciocchezza, forse non spreco le mie parole? Noi non possiamo in nessun modo vivere o pensare senza un certo grado di fede. Fede è sinonimo di ipotesi attiva. La sola differenza è che mentre alcune ipotesi possono essere respinte in cinque minuti, altre son capaci di sfidare i secoli. Un chimico che pensa che una certa carta da parati contiene arsenico, e ha fede abbastanza in questa sua opinione per prendersi la fatica di introdurre un poco di quella carta in una provetta d'idrogeno, da' risultati di questa esperienza ha la prova d'essersi sbagliato o d'aver pensato giustamente. Ma teorie come quella di Darwin, o quella della costituzione cinetica della materia, assorbono nella loro conferma le fatiche di più generazioni, ogni sperimentatore della loro verità procedendo in questa semplice guisa: agire

(1) pag. 61-62.

come se la teoria fosse vera, e aspettare che i risultati lo deludano se l'assunto era falso. Più a lungo la delusione si fa attendere, più cresce la sua fede nella teoria.

Ora, in questioni come quella di Dio, dell'immortalità, dell'assolutezza della morale e del libero arbitrio, nessun credente non papista, opina oggi che la sua fede sia di qualità essenzialmente diversa dalla suddetta; egli può sempre dubitare del suo credo. Ma la sua intima persuasione è che le probabilità a suo favore sono abbastanza valide da garantirlo nell'agire sempre fondandosi sulla sua verità. La sua conferma o la sua negazione da parte della natura delle cose, può esser differita fino al giorno del giudizio. Ciò che egli intende, alla fine, è qualcosa di simile a questo: « Io *mi riprometto* di trionfare poi con decupla gloria; ma se, come è possibile, dovesse risultare che ho consumato i miei giorni in un paradiso da pazzi, ebbene: meglio esser stato la vittima di un *siffatto* miraggio, che lo scaltro lettore d'una realtà come quella che in tal caso, fuor d'ogni dubbio, il mondo rivela ». In breve, noi *lottiamo* contro il materialismo, a quel modo che, se ci fosse possibile, *lotteremmo* contro il secondo impero francese o contro la Chiesa di Roma (1), o qualunque altro ordine di cose pel quale la nostra ripugnanza è abbastanza intensa da suscitare un'azione energica,

(1) Identificata, a torto, col clericalismo o con la tirannide ecclesiastica. (N. dell'E.).

ma troppo indeterminata per estrinsecarsi in argomentazioni precise. Le nostre ragioni sono ridicolmente sproporzionate alla massa dei nostri sentimenti: eppure in base a questi noi agiamo senza esitazione.

Vorrei ora mostrare ciò che, per quello che io sappia, non è stato mai messo in rilievo: che la fede (in quanto misurata dall'azione) non soltanto anticipa e deve sempre anticipare la certezza scientifica, ma che vi è una certa classe di verità della realtà delle quali la fede è un fattore oltre che un testimonio, sicchè riguardo a queste verità non solo la fede è lecita e conveniente, ma essenziale e necessaria. Queste verità non posson divenir vere finchè la nostra fede non le abbia fatte tali.

Supponete, per esempio, che arrampicandomi sulle Alpi abbia avuto la mala ventura di ridurmi in una posizione dalla quale l'unica uscita possibile è mediante un terribile salto. Non avendo mai fatto una prova simile, io non sono sicuro della mia abilità a compierlo felicemente; la speranza e la fiducia in me stesso mi assicurano tuttavia che non fallirò, e danno forza ai miei piedi per eseguire ciò che senza queste emozioni soggettive riuscirebbe forse impossibile. Supponete, al contrario, che prevalgano la paura e la sfiducia; o supponete anche, che avendo letto di recente l' « Etica della Fede », io stimi che sarebbe peccaminoso agire in base ad un assunto non verificato da nessuna esperienza preventiva: ebbene, io esiterò tanto,

che in ultimo, sfinito e tremante, slanciandomi in un momento di disperazione, misurerò male il mio salto e rotolerò nell'abisso. In questo caso (ed esso appartiene ad una classe numerosissima) evidentemente è saggio credere ciò che conviene al nostro desiderio, perchè la fede è una delle condizioni preliminari indispensabili della realizzazione del suo oggetto. *Vi sono casi, insomma, nei quali la fede crea la sua propria verificazione.* Credete, ed avrete ragione perchè vi salverete; dubitate ed avrete ugualmente ragione poichè perirete. La sola differenza è che credere riesce a vostro grande vantaggio.

I movimenti futuri delle stelle o i fatti della storia, sono determinati una volta per sempre, siano o no di mio aggradimento. Sono posti indipendentemente dai miei desiderî; e in tutto ciò che concerne verità siffatte, le predilezioni soggettive non dovrebbero entrare; esse possono solamente oscurare il discernimento. Per altro, in ogni fatto nel quale entra un elemento di una personale contribuzione, poichè questo elemento richiede un certo grado di energia soggettiva, la quale a sua volta fa appello ad una certa quantità di fede nel risultato — cosicchè, dopo tutto, l'avvenimento futuro è determinato dalla mia fede presente in esso — sarebbe triplicemente asinino da parte mia di proibire a me stesso l'uso del metodo soggettivo, il metodo della fede fondata sul desiderio!

In ogni proposizione la cui portata è universale (e tali sono tutte le proposizioni filosofiche) gli

atti del soggetto e le loro conseguenze attraverso l'eternità dovrebbero essere contenuti nella formula. Se M rappresenta l'intero universo *meno* la reazione del pensatore sopra di lui, e se $M + x$ rappresenta la materia totale delle proposizioni filosofiche (stando x a rappresentare la reazione del pensatore ed i suoi risultati), — ciò che sarebbe una verità universale se il termine x fosse di una qualità, diviene un solenne errore se x muti il suo carattere. E non si dica che x è un elemento troppo infinitesimale per mutare il carattere dell'immenso complesso in cui esso è contenuto. Tutto dipende dal punto di vista della proposizione filosofica in questione. Se dobbiamo definire l'universo dal punto di vista della sensibilità, tutto il materiale critico per il nostro giudizio si trova nel regno animale, insignificante come esso è, quantitativamente considerato. La definizione morale del mondo può dipendere da fenomeni di portata ancor più ristretta. Insomma, il senso d'una lunga frase può esser rovesciato per la semplice aggiunta delle tre lettere *n-o-n*, e l'equilibrio instabile d'una mole mostruosa può esser rotto in una maniera o nell'altra pel peso d'una piuma che cade.

Illustriamo ciò con qualche esempio. La filosofia dell'evoluzione ci offre oggi un nuovo criterio come misura etica tra il bene e il male. I criteri antecedenti, essa dice, essendo soggettivi, ci hanno lasciato finora a dibatterci tra la mutevolezza delle opinioni, in *statu belli*. Ecco un criterio ben determinato ed oggettivo: *È da chiamarsi buono ciò*

che è destinato a prevalere o a sopravvivere. Ma noi vediamo tosto che questo criterio può rimanere oggettivo soltanto a patto di trascurare me e la mia condotta. Se ciò che prevale o sopravvive fa così in virtù del mio aiuto, e non lo potrebbe senza di questo, se qualcos'altro prevarrà nel caso che io muti la mia condotta, come posso decidere ora, consapevole di diversi modi d'azione che mi stanno aperti davanti, l'uno o l'altro dei quali posso credere capace di mutare il corso degli eventi, come posso decidere, dico, qual modo d'azione scegliere, in base alla ricerca del corso di eventi che gli seguiranno? Se questi seguiranno la mia scelta, evidentemente la scelta non può dipendere da essi. La sola maniera possibile in cui un evoluzionista può adoprare il suo criterio, è il metodo ossequioso di considerare prima l'indirizzo che la società prenderebbe *senza di lui,* di porre poi uno spegnitoio su tutte le personali idiosincrasie del desiderio e dell'interesse, e di seguir dritto alla coda, trattenendo il respiro e in punta di piedi, stando alla retroguardia di ogni cosa. Delle creature pie posson trovare un piacere in questo; ma ciò, non soltanto contrasta colla generale aspirazione a condurre e non ad esser condotti (aspirazione che certamente non è immorale per chi conduca giustamente), ma se applicata come qualunque principio etico deve esser applicato — e cioè come una regola valevole ugualmente per tutti gli uomini — la pratica universale di un tale principio porterebbe da sè alla propria confutazione, producendo un

arresto universale. Ogni buon uomo indietreggiando e aspettando ordini dagli altri, ne seguirebbe un ristagno assoluto. Fortuna, allora, se alcuni non buoni porteranno una iniziativa che rimetta in moto le cose.

Tutto ciò non è detto per ischerzo. Che il corso del destino può essere alterato dall'azione degli individui, nessun evoluzionista avveduto dovrebbe dubitarne. Per l'evoluzionista ogni cosa ha piccoli principî, ha un germoglio che può essere guastato, e guastato da una debole forza. Le razze e le tendenze umane seguono questa legge, ed hanno anch'esse piccoli principî. È migliore, dice l'evoluzionista, ciò che da i più ampî risultati. Ora, se una presente razza umana, illuminata dalla filosofia evoluzionista e capace di prevedere il futuro, potesse discernere in una tribù che le sorge accanto la potenzialità ad un predominio futuro; potesse prevedere che finirebbe coll'esser distrutta, se l'espansione dei nuovi venuti non venisse ostacolata; i saggi di quella razza avrebbero due strade aperte davanti a loro, l'una e l'altra perfettamente in accordo col criterio evoluzionista: Soffocare *ora* la nuova razza, e far sopravvivere la propria; aiutare la nuova razza, *e questa* in tal modo sopravvive. In entrambi i casi l'azione è giusta secondo il criterio evoluzionista, essendo a favore della parte che prevale.

Così il principio morale evoluzionista è puramente obbiettivo solo per il gregge delle nullità, i cui voti contano zero nel corso degli eventi. Ma

per gli altri duci di opinioni o potenti, per quelli in generale alle cui azioni la posizione o il genio dànno una larga importanza, infine per gli altri di noi, ciascuno nella sua misura, ogni volta che abbracciamo una causa noi contribuiamo alla determinazione del criterio evoluzionista del giusto. Il discepolo veramente saggio di questa scuola deve infine ammettere la fede come ultimo fattore morale. Qualunque filosofia per la quale domande come le seguenti: quale è il tipo ideale di umanità? quali dovranno essere le virtù riconosciute? quale modo di agire è buono?, dipendono dalla domanda: Cosa è che sta per riuscire? — deve rimettersi alla fede personale come ad una delle condizioni ultime della verità. Poichè il più delle volte il successo dipende dall' energia spiegata nell'azione; questa energia a sua volta dipende dalla fede nella riuscita; e questa fede dalla fede d'esser nel vero, la quale fede così verifica sè stessa.

Prendiamo come esempio la questione dell'ottimismo e del pessimismo, che proprio in questo momento fa tanto rumore in Germania. Ogni uomo deve una volta decidere se la propria vita è degna d'esser vissuta. Supponete che guardando il mondo e vedendo com'esso è pieno di miserie, di vecchiaia, di perversità, di dolore, e pensando quanto incerto è il proprio avvenire, egli ceda alle conclusioni del pessimismo, s'abbandoni alla svogliatezza e al timore, cessi di combattere, e alla fine si suicidi. Egli viene ad aggiungere alla massa

M dei fatti del mondo, indipendenti da lui, il complemento soggettivo x, che fa dell'insieme un quadro del tutto fosco senza un raggio di bene. Il pessimismo, compiuto e verificato dalla sua reazione morale e dall'atto in cui essa termina, è vero, fuor d'ogni dubbio. $M + x$ esprime uno stato di cose del tutto cattivo. La fede di costui ha portato tutto ciò che mancava a farlo tale, e ora che questo stato di cose venne reso tale, quella ha verificato sè stessa.

Ma supponete che con la stessa massa di contingenze dolorose M, la reazione x sia precisamente l'opposta; supponete che invece di cedere al male quest'uomo lo affronti, e più che in ogni piacere passivo, trovi gioia forte e grande nel trionfare sopra il dolore, nello sfidare la paura; supponete che ciò gli riesca, e che, per quanto i mali s'addensino su di lui egli mostri di esser più forte di loro, — non dobbiamo in questo caso riconoscere che il carattere cattivo di M è *conditio sine qua non* del carattere buono di x? Non riconoscerà subito ognuno che un mondo adatto soltanto per uomini amanti del sereno, capaci solo di godimenti passivi, e non d'indipendenza, di coraggio e di fortezza, sarebbe da un punto di vista morale infinitamente inferiore a un mondo costituito in modo da suscitare nell'uomo ogni sorta di perseveranza trionfante e di vittoriosa energia morale? Come dice James Hinton:

« Piccole noie, sforzi, dolori, son queste le sole cose in cui noi ci sentiamo veramente vivi. Se non ci fossero, l'esistenza

perderebbe il suo valore o peggio: guai a noi se riuscissimo ad eliminarle. Per questo gli uomini si dànno ai giuochi atletici, spendono i di festivi nello arrampicare su per i monti, nulla trovano tanto piacevole quanto quello che ne mette a prova la pazienza e l'energia. Noi siam fatti così: può essere, o no, un mistero o un paradosso; è un fatto. Or questa gioia nella resistenza è appunto proporzionata alla intensità della vita: quanto è maggiore il vigor fisico e l'equilibrio, tanto più la resistenza diviene elemento di gioia. Un infermo non la sostiene. Il limite della sofferenza che dà gioia non è determinato: varia con la perfezione della vita. Che i nostri dolori siano, come sono, insopportabili, terribili, opprimenti, schiaccianti, da non potersi sostenere senza tristezza e impazienza e lamentele disperate; tutto ciò non vuol dire che sono troppo grandi, ma che noi *siamo ammalati*. Noi non abbiamo conquistato la nostra vita. Così voi vedete che il dolore non è più un male per sè, ma un elemento essenziale dei beni più eccelsi » (1).

Ma il più alto bene può esser soltanto raggiunto col trovare la nostra forma conveniente di vita; e questo può riuscire soltanto coll'aiuto di un'energia morale procedente dalla fede che in un modo o in un altro riusciremo a trovare, se tenteremo con pertinacia. Questo mondo *è* buono, dobbiamo dire, poichè esso è come lo facciamo, — e lo faremo buono. Come possiamo escludere dalla nozione d'una verità una fede che è implicata nella creazione della verità? *M* ha il suo carattere in-

(1) Vita di Iames Hinton pp. 172, 173. Vedi ancora l'eccellente capitolo su Fede e Visione nel Mistero della Materia di I. Allanson Picton. Il Mistero del dolore (Mystery of Pain) di Hinton resterà sempre senza alcun dubbio la trattazione classica di questo argomento.

determinato, suscettibile di far parte da un lato, di un pessimismo assoluto, o dall'altro lato di un miglioramento, di un ottimismo morale (per distinguerlo dall'ottimismo sensuale). Tutto dipende dalla qualità del contributo personale *x*. Sempre che i fatti siano determinati in funzione d'un tale elemento, noi possiamo logicamente, legittimamente, incontrastabilmente credere ciò che desideriamo. La fede crea la sua propria verificazione. Il pensiero diviene letteralmente padre del fatto, come il desiderio fu padre del pensiero (1).

Volgiamoci ora alla questione fondamentale della vita — la questione se questo nostro universo sia sostanzialmente morale o immorale — e cerchiamo se il metodo della fede può qui esser legittimamente applicato. È in realtà la questione del materialismo. È l'universo soltanto una realtà bruta, un'esistenza *de facto*, intorno a cui la cosa più profonda che può esser detta è ch'esso è tale? o il giudizio d'un *meglio*, d'un *peggio*, d'un *dovere* è così intimamente legato ai fenomeni come il giudizio semplice *è* o *non è*? I teorici materialisti dicono che i giudizi di valore sono essi stessi puri dati di fatto; che le parole « buono » e « cattivo » non hanno senso all'infuori delle passioni e degli interessi soggettivi con i quali, se ci aggrada, possiamo fare e disfare a nostro piacimento, nella misura che qualcuno dei nostri doveri rispetto all'universo non umano è interessato. Così, quando

(1) 79.

un materialista dice di preferire anche un grave danno, al mancare ad una promessa, egli intende soltanto, che gli interessi sociali son così legati alla fedeltà alla parola data, che, ammessi questi interessi, il meglio ch'egli possa fare è di mantenere la promessa, malgrado tutto. Ma gli interessi in sè non sono nè buoni nè cattivi, eccetto forse in relazione a qualche ordine ulteriore di interessi che in sè, alla loro volta, non sono mai puri dati soggettivi, senza carattere nè buono nè cattivo.

Per il moralista assoluto, al contrario gli interessi non devono essere soltanto sentiti, ma altresì creduti e obbediti. Non soltanto in vista delle mie relazioni sociali, è meglio mantenere la promessa, ma è la miglior cosa per me d'avere siffatte relazioni, e il meglio per il cosmo è di avere questo me. Come la vecchia della novella narrava, che il mondo era sostenuto da una rupe e spiegava poi che questa rupe era sostenuta da un'altra rupe, finchè in ultimo, spinta dalle domande, diceva che ogni rupe era sostenuta da un'altra all'infinito, così colui che crede essere questo un universo sostanzialmente morale, deve ammettere che l'ordine morale s'appoggia o a un assoluto e ultimo *dovrebbe*, o ad una serie di *dovrebbe* appoggiati l'uno all'altro all'infinito (1).

(1) In ambedue i casi, come spiega un saggio successivo, il *dovrebbe*, che il moralista riguarda come obbligatorio per lui, deve essere fondato nel sentimento di qualche altro pensatore o di una serie di pensatori, alle cui esigenze egli individualmente ubbidisce.

La differenza pratica fra questa specie di morale obbiettiva e l'altra specie, è enorme. Il soggettivista in morale, quando i suoi sentimenti contrastano con i fatti che lo circondano, è sempre libero di cercar di ristabilire l'accordo, mutando tono ai suoi sentimenti. Essendo puri dati, non buoni nè cattivi in sè, egli può modificarli o acquietarli con qualunque mezzo di cui disponga. Abbiezione, compromesso, opportunismo, capitolazioni di coscienza, sono nomi convenzionalmente obbrobriosi di ciò che, se condotto felicemente, sarebbe secondo i suoi principi il più facile e lodevole modo di raggiungere quell'armonia fra le relazioni interne e le esterne, che è tutto ciò ch'egli intende per bene. Il moralista assoluto, al contrario, quando i suoi interessi urtano col mondo, non è padrone di assicurarsi l'accordo sacrificando i suoi interessi ideali. Per lui, questi ultimi devono essere ciò che sono e non altrimenti. La resistenza dunque, la povertà, il martirio se occorre, in una parola la tragedia, sono le feste solenni della sua intima fede.

Non già che la contraddizione fra questi due tipi si verifichi ad ogni momento; negli argomenti d'uso comune tutte le scuole morali sono d'accordo. È solo in contingenze particolari della vita che le nostre credenze sono saggiate; allora le massime dell'abitudine vengon meno e noi ricorriamo ai nostri dei. Non può dirsi allora che la domanda: È questo un mondo morale?; è senza senso e incontrollabile perchè riguarda qualcosa di non feno-

menico. Qualunque domanda è piena di significato se, come in questo caso, risposte diverse conducono a diversi modi di azione. Sembra altresì che nel rispondere a una questione come questa noi possiamo procedere esattamente come il filosofo della natura nel verificare un'ipotesi. Egli deduce dall'ipotesi una azione sperimentale *x*, e aggiunge questa ai fatti *M* già esistenti. Se l'ipotesi è vera vi ha l'accordo; il disaccordo s'essa è falsa. I risultati dell'azione confermano o confutano l'idea da cui essa azione è proceduta. Così qui: la verificazione della teoria cui voi potete aderire intorno al carattere morale obbiettivo del mondo, non può consistere che in questo: se voi agite conforme la vostra teoria, essa non sarà rovesciata da nulla che più tardi risulti come frutto della vostra azione, ed anche s'accorderà così bene coll'intero corso dell'esperienza, che questa, per così dire, l'adotterà, o al più le darà una più larga interpretazione, senza obbligarvi in nessun modo a mutare l'essenza della sua formola. Se questo è un universo obbiettivamente morale, tutti gli atti che io compio in base a questo assunto, tutte le aspettative che fondo su di esso, tenderanno sempre più perfettamente a intrecciarsi con i fenomeni già esistenti. *M* + *x* si troveranno in accordo; e più io vivo, più i frutti della mia attività verranno in luce e l'accordo si farà soddisfacente. Mentre se l'universo non è obbiettivamente morale, ed erroneamente io ho assunto ch'esso è tale, il corso dell'esperienza impaccerà di sempre nuovi impe-

dimenti la mia fede, e diverrà sempre più malagevole ad esprimersi attraverso la formula di questa. Epiciclo su epiciclo di ipotesi sussidiarie dovrà essere invocato per dare ai termini discordi una fuggevole apparenza di concordanza reciproca; ma alla fine anche questo ripiego verrà meno.

Se invece io non m'inganno, ritenendo che l'universo non è morale, in che cosa consiste la mia riprova? in ciò, che lasciando in pace gli interessi morali, non credendo a un qualche dovere che *li* concerne, (poichè il dovere vale solo *fra* essi ed altri fenomeni), buttandoli dietro le spalle se trovo difficile soddisfarli, e rifiutando di assumere un atteggiamento tragico, alla lunga mi trovi al massimo grado contento delle cose della vita. « Tutto è vanità » è l'ultima parola di questa saggezza. Benchè in un qualche ordine determinato questo atteggiamento possa sembrare della più grande serietà, colui che in complesso tratta le cose con un certo bonario scetticismo e una certa leggerezza radicale, troverà che i frutti pratici della sua ipotesi epicurea la verificano sempre più, e non soltanto lo proteggono dal dolore, ma fanno onore alla sua sagacità. D'altra parte, colui che in opposizione alla realtà, insiste nell'idea che vi sono cose che assolutamente *devono essere,* e respinge la verità che in fondo ciò che è non importa nulla, si troverà sempre più contrariato, perplesso e confuso pei fatti del mondo; e il suo tragico disinganno, coll'accumularsi di simili esperienze, sembrerà spingerlo sempre più lontano da quella ri-

conciliazione finale colla vita che certe tragedie parziali talvolta ottengono.

Anestesia è la parola d'ordine dello scettico ridotto alle estreme difese. *Energia* è quella del moralista. Agite secondo la mia fede, dice questi, e i risultati della vostra azione ve la proveranno vera, e vi proveranno altresì che la natura delle cose è infinitamente seria. Agite secondo la mia, dice l'epicureo, e i risultati vi proveranno che la serietà non è che una vernice superficiale sopra un mondo che in fondo non significa nulla. Voi e i vostri atti e la natura delle cose saranno del pari contenuti in un'unica formula, una universale *vanitas vanitatum*.

Per amore di semplicità ho parlato come se la verificazione potesse compiersi nella vita di un solo pensatore; il che chiaramente è falso, poichè due teorie sono in contrasto e i fatti della realtà prestano appoggio ad ambedue. Noi dovremo piuttosto attenderci che in tale questione l'esperienza di tutta la razza umana debba costituire la prova, e che questa non sarà piena fino all'integrazione finale delle cose, quando l'ultimo uomo abbia detto la sua parola e portato il suo contributo all'ancora incompleto x. La prova allora sarà compiuta; mostrandosi fuor d'ogni dubbio, sia che l'x morale avrà colmato il vano che solo impediva che la M del mondo formasse un'uguale e armoniosa unità, sia che l'x non morale avrà fornito le

ultime prove perchè la *M* apparisse manifesta nella sua intrinseca vanità.

Ma se ciò è vero, non è anche chiaro, che i fatti *M,* presi *per sè,* sono inadeguati a giustificare qualsiasi di queste due conclusioni, anteriormente alla mia azione? La mia azione è il complemento che, col risultare congruente o meno, rivela la natura latente della massa a cui è applicato. Il mondo può infatti esser rassomigliato ad una serratura, il segreto del cui meccanismo non può in nessun modo esserci rivelato se ci accontenteremo di guardarla passivamente. I positivisti, col proibirci di fare intorno ad essa qualsiasi supposizione, ci condannano all'eterna ignoranza, poichè la « prova » ch'essi aspettano non potrà mai venire finchè noi restiamo passivi. La natura per altro ha posto nelle nostre mani due chiavi, per mezzo delle quali possiamo provare la serratura. Se proviamo la chiave morale, *ed essa riesce,* si tratta d'una serratura morale. Se proviamo la chiave non-morale, e *questa* riesce, si tratta d'una serratura non-morale. Non so concepire altra sorta di « esperienza » o di « prova » all'infuori di questa. È del tutto vero che per essa è necessaria la cooperazione di più generazioni. Ma in siffatte questioni la cosidetta solidarietà della razza umana è un fatto manifesto.

La cosa essenziale a rilevarsi è, che le nostre preferenze attive sono una parte legittima del giuoco, e che è evidentemente affare nostro come uomini, di provare una delle chiavi, e quella nella quale abbiamo più fiducia. Se dunque la prova non esi-

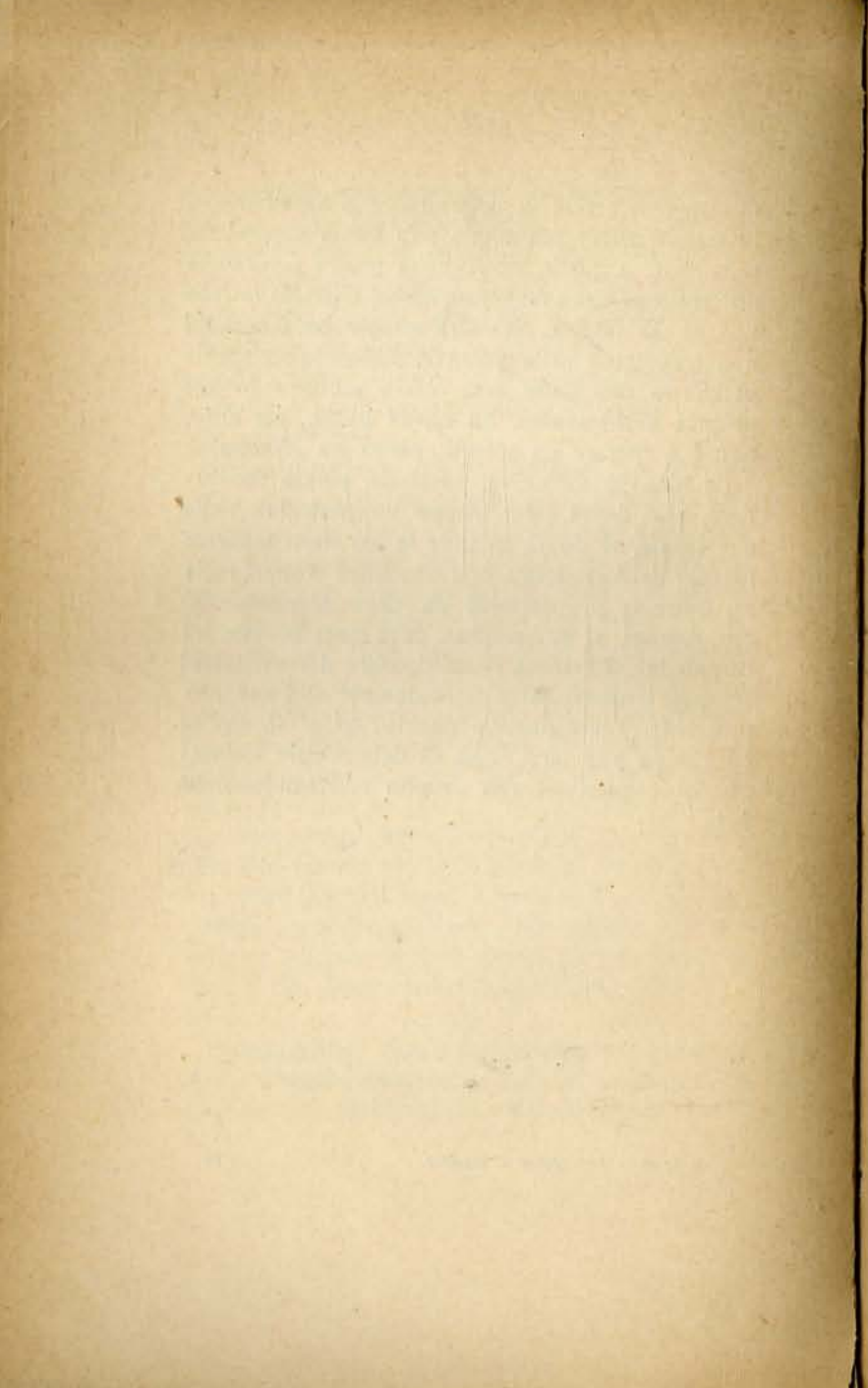
ste fino a tanto che io non abbia agito, e se per agire io devo di necessità correre il rischio di sbagliarmi, come possono aver ragione i professori di scienza popolare nel rimproverarmi d'infamia per una mia « credulità » richiesta dalla stretta logica della situazione? Se questo è in realtà un universo morale, e se mediante le mie azioni io sono un fattore dei suoi destini; se credere allorchè posso dubitare è per sè stesso un atto morale pari a quello di dare il proprio voto per un partito pur non essendo sicuri che vinca, con qual diritto devono essi saltarmi addosso, negando assolutamente la più profonda funzione del mio essere, col loro ordine assurdo che non devo muovere nè mani nè piedi, ma rimanermene incerto, in un eterno ed insolubile dubbio? Ebbene, il dubbio stesso è una decisione della più larga portata pratica, se dubitando possiamo perdere quel bene che avremmo invece potuto guadagnare abbracciando il partito che vince. Ma più ancora! spesso praticamente è impossibile distinguere il dubbio dalla negazione dogmatica. Se io rifiuto di impedire un omicidio perchè sono in dubbio se esso non sia giustificabile, virtualmente favorisco il delitto; se rifiuto di gettar fuori l'acqua da una barca perchè dubito se i miei sforzi riusciranno a tenerla a galla, in realtà aiuto ad affondarla. Se di fronte al precipizio, sulla montagna, dubito del mio diritto di arrischiare un salto, contribuisco attivamente alla mia rovina. Colui che comanda a sè medesimo di non credere in Dio, nel dovere, nella libertà, nel-

l'immortalità, può essere non distinguibile da colui che ciò nega dogmaticamente. Lo scetticismo in materia di morale è un alleato attivo dell'immoralità. Chi non è pro è contro. L'universo non vuole neutri in tali questioni. In teoria come in pratica, sia che si schivi, o si attenda, o si discuta come vogliamo intorno ad un saggio scetticismo, in realtà noi militiamo volontariamente per un partito o per l'altro.

Eppure, sebbene questa necessità sia praticamente ovvia, migliaia di innocenti lettori di riviste giacciono paralizzati e terrorizzati nella rete di superficiali negazioni che i condottieri di opinioni hanno gettato sulle loro anime. Tutto ciò che abbisogna loro per tornare liberi e gagliardi all'esercizio dei loro diritti naturali, è che questi fastidiosi divieti siano spazzati via. Tutto ciò di cui il cuore umano abbisogna è la libertà della sua ventura. Esso rinunzierà ben volontieri alla certezza nelle questioni generali, se gli sarà permesso di sentire che in esse egli ha quello stesso inalienabile diritto di correr rischi, che nessuno sogna di contestargli nelle più minute faccende pratiche. Se io, in queste ultime pagine, come il topo della favola sarò riuscito a rodere qualcuna delle maglie della rete sofistica che ha avvinto finora la sua forza, mi sentirò più che compensato della mia fatica.

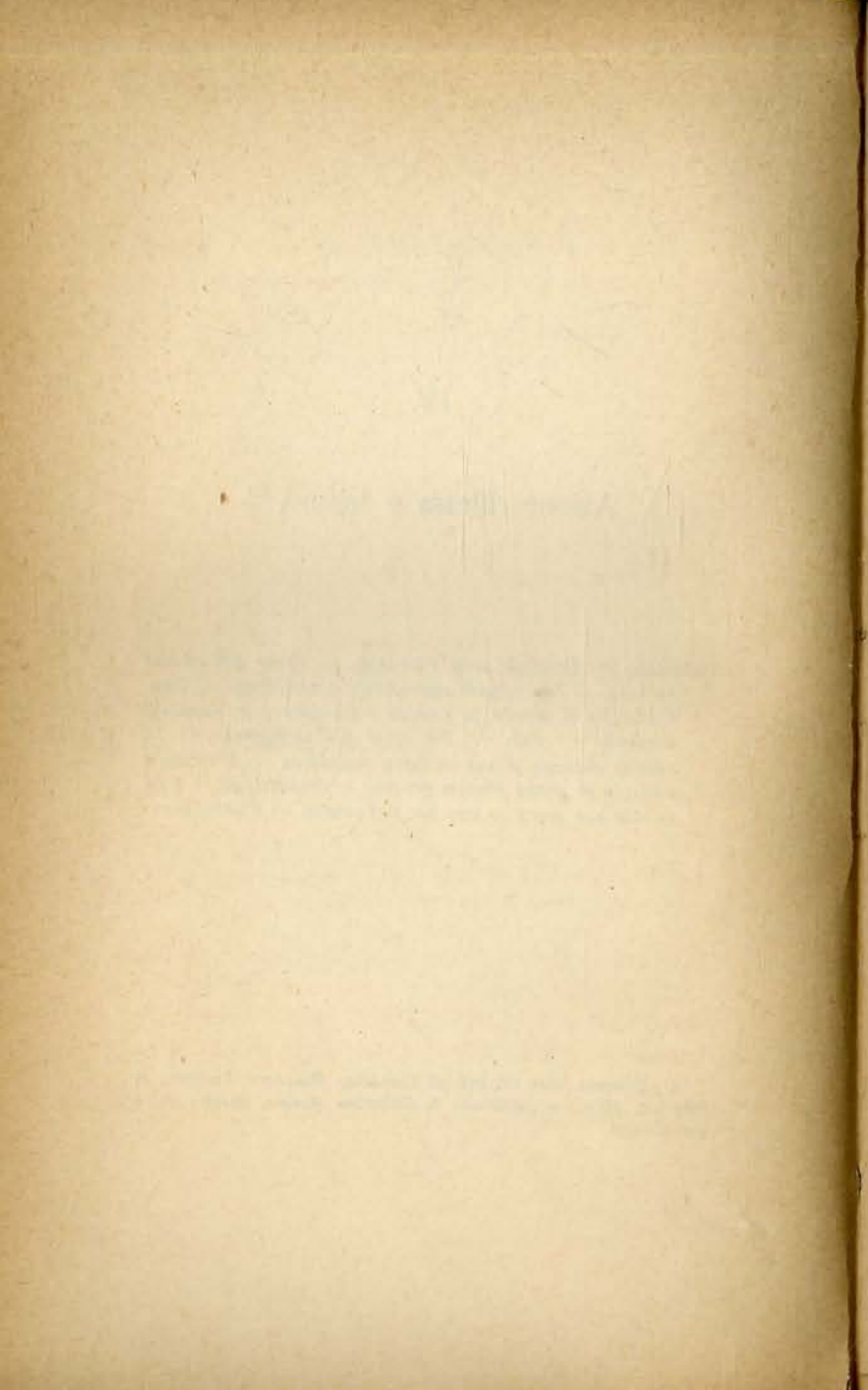
Riassumendo: Nessuna filosofia sarà perennemente stimata razionale da tutti gli uomini, se (in aggiunta alla soluzione dei problemi logici) in certa

misura non cerchi di determinare le aspettative, e in misura ancor più ampia non faccia appello direttamente a quelle facoltà della nostra natura che noi teniamo nella maggiore stima. Essendo la fede una di tali facoltà, essa sarà sempre un fattore da non trascurarsi nelle costruzioni filosofiche, specie perchè in più guise essa stessa produce la sua propria verificazione. Su questi punti, per altro, non è a sperare un accordo pieno fra gli uomini.

La filosofia definitiva, possiamo perciò concludere, non dovrà esser troppo impenetrabile nella sua forma, nè dovrà in tutte le sue parti separare l'eresia dall'ortodossia con una linea troppo recisa. Oltre le proposizioni da esser accettate *ubique, semper, et ab omnibus,* deve esser lasciato un campo in cui l'anima possa riparare dai soffocanti scrupoli pedanteschi e abbandonarsi alla sua propria fede, a suo proprio rischio; tutto ciò che in tal campo può farsi, sarà di determinare chiaramente le questioni che cadono nell'ambito della fede.

IV.

Azione riflessa e teismo. (1)

Sommario. — *Prestigio della Fisiologia. — Piano dell'attività nervosa. — Dio oggetto conveniente all'intelletto. — Contrasto fra il mondo in quanto è percepito e in quanto è concepito. — Dio. — Tre rami dell'intelligenza. — La scienza risponde a una richiesta soggettiva. — Il teismo è una via di mezzo fra due estremi. — Gnosticismo. — L'intelletto non opera se non per fini pratici. — Conclusione.*

(1) Discorso letto nel 1881 all'*Unitarian Ministers' Institute* di Priceton, Mass., e pubblicato in *Unitarian Review*, Ottobre dello stesso anno.

Lasciate che vi confessi la titubanza che oggi provo. Quando lo scorso autunno mi giunse l'invito del vostro comitato, io l'accettai, a dire schiettamente il vero, a quel modo che la maggior parte degli uomini accetta una sfida, non per desiderio di combattere, ma semplicemente per vergogna di dire di no. Pretendendo, nel mio piccolo, d'essere un insegnante, mi parve che sarebbe stata codardia indietreggiare davanti al più difficile cimento al quale un insegnante possa essere esposto: quello d'insegnare ad altri insegnanti. La prova fortunatamente, durerà solo una breve ora; ed ho il conforto di rammentare i versi di Goethe,

> Vor den Wissenden sich stellen,
> Sicher ist's in allen Fallën (1).

giacchè, se pure i tecnici sono le persone più difficili da accontentare, essi hanno in ogni caso il senso più vivo delle difficoltà di un'impresa, e capiscono meglio quando uno coglie nel segno.

(1) In ogni caso è sicuro incontrare il giudizio di chi sa.

Poichè era in qualità d'insegnante di fisiologia che io indegnamente officiava, quando mi giunse il vostro invito, debbo supporre che la mia presenza è desiderata perchè rechi un soffio degli ultimi venti che spirano sul mare alquanto irrequieto di questa scienza. Fra tutti i sintomi salutari propri di questa nostra età, non ne conosco nessuno più sano dell'ardore che i teologi mostrano nell'assimilare i risultati della scienza, e nell'ascoltare le conclusioni degli scienziati intorno ad argomenti di significato universale. Oggi c'è più probabilità di venire ascoltati citando Darwin ed Helmholtz, che citando solo Schleiermacher o Coleridge. Ed io stesso sento, che se ora vi presentassi un ranocchio a cui facessi eseguire in modo da maestro le sue rappresentazioni fisiologiche, mi cattiverei una più riverente attenzione per quello che ho da dire nel resto di quest'ora. Non cercherò se questo prestigio di cui godono nel momento presente le parole dei fisiologi sia un mero andazzo della moda. Se è una moda, certo nel complesso è una moda utile; e sfidarla non sarebbe gentile da parte di uno, che mentre parla profitta tanto largamente dei suoi favori.

Dirò solo questo: gli *ultimi* venti che spirano sull'orizzonte delle scienze fisiologiche, non son per questo necessariamente i più importanti. Gran parte dell'enorme lavoro che esce ogni anno dai laboratori d'Europa e d'America, e si può aggiungere anche d'Asia e d'Australia, è destinata a una rapida fine; di un'altra parte può dirsi che l'in-

teresse è puramente tecnico, e niente affatto filosofico ed universale.

Dato ciò, so che mi scuserete se preferisco tornare su una teoria fondamentale e ben stabilita piuttosto che nuova, cercando se, discutendone insieme, non ci sia possibile di dedurne nuove conseguenze di interesse più generale. Alludo alla teoria dell'azione riflessa, considerata specialmente in riguardo alle attività mentali. Essa certamente, vi è così famigliare che ho appena bisogno di definirla. Ogni persona colta sa che cosa significhi in generale azione riflessa.

Tutti i nostri atti son sempre il risultato di scariche dei nostri centri nervosi verso l'esterno, e queste sono a loro volta il risultato d'impressioni del mondo esterno, introdottesi lungo l'uno o l'altro dei nostri nervi sensori. Applicata da principio ad una parte soltanto dei nostri atti, questa concezione ha finito per generalizzarsi sempre più, tanto che ora la maggior parte dei fisiologi ci dice, che qualsiasi azione, anche la più deliberatamente meditata e calcolata, appartiene, per le sue condizioni organiche, al tipo riflesso. Non v'ha alcuna azione la cui origine, non si possa trovare lontanamente, se non immediatamente, in qualche impressione sensoria centripeta. Non v'ha impressione sensoria che, a meno non venga inibita da qualche altra più forte, presto o tardi non si esprima in una azione qualunque. Nè v'è alcuna di quelle complesse operazioni che hanno luogo nelle circonvoluzioni cerebrali, e a cui cor-

rispondono i moti del nostro pensiero, che non sia un puro termine intermedio fra una sensazione centripeta che le dà origine e una scarica centrifuga qualunque, inibitoria se non eccitante, a cui essa stessa dà origine. L'unità strutturale del sistema nervoso, è in realtà una triade; e nessuno dei suoi elementi esiste a sè. Le impressioni sensorie esistono solo per destare il processo centrale di riflessione, e questo solo per provocare l'atto conclusivo. Ogni azione è per tal modo *re*-azione sul mondo esterno, e la fase centrale della contemplazione, della riflessione o del pensiero è solo un punto di transito, il punto di mezzo d'un laccio i cui capi son fermati nel mondo esterno. Se mai essa non avesse le sue radici nel mondo esterno, se mai non conducesse all'azione, essa mancherebbe d'un suo momento essenziale e dovrebbe essere considerata come patologica od abortiva. La corrente della vita, che entra per gli occhi e per gli orecchi, è destinata ad uscire per le mani, i piedi, le labbra. La sola funzione del pensiero alla quale dentro di noi essa dà luogo, è di determirare la sua direzione a quelli di questi organi che, in complesso e nelle circostanze del momento, agiranno a maggior vantaggio nostro.

La zona volitiva della nostra natura domina, insomma, così la zona concettuale che la sensitiva; cioè la percezione e il pensiero esistono solo in vista dell'azione.

Son certo di non ingannarmi considerando questo risultato come una delle conclusioni fonda-

mentali alla quale conduce l'intero corso delle ricerche fisiologiche moderne. Se domandassi quale importante contributo la fisiologia ha portato alla psicologia negli ultimi tempi, ogni persona competente senza dubbio risponderebbe, che in nessun riguardo la sua influenza è stata maggiore che nella ricca illustrazione, nella verificazione e nel consolidamento di questo principio generale.

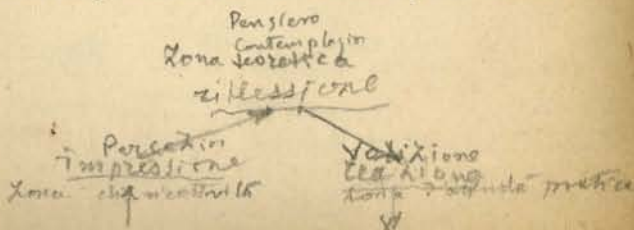
Io vi invito perciò a considerare quali possano essere le conseguenze speculative di questa grande conquista della nostra generazione. Essa già informa tutto il lavoro moderno della psicologia; ma io desidero di cercare, se la sua influenza non possa estendersi molto al di là dei confini della psicologia, perfino entro quelli della stessa teologia. L'argomento su cui io richiamo la vostra attenzione è quello delle relazioni della teoria dell'azione riflessa nientemeno che con la dottrina del teismo.

Non siamo noi i primi in questo campo. Non sono mancati scrittori numerosi che dissero, che l'azione riflessa, con ciò che ne procede, dà il colpo di grazia alla superstizione di un Dio.

Se aprite, per esempio, un libro di psicologia comparata come il *Der thierische Wille* di G. H. Schneider, frammezzo alle ammirabili trattazioni dell'autore sul suo argomento, troverete che saltan fuori, affatto inattesi, gli attacchi più deliziosamente ingenui sopra il fallimento dei teologi, e su l'assoluta incompatibilità di tanti adattamenti riflessi all'ambiente con l'esistenza di una intelli-

genza creativa. Vi fu un tempo, che molti di noi rammentano, in cui l'esistenza dell'azione riflessa e d'ogni altra armonia fra il nostro organismo e il mondo venivano invece considerate come una prova dell'esistenza di Dio. Attualmente si ritiene il contrario: al prossimo giro di ruota il valore ne sarà ancora mutato.

Io non pretendo di entrare nel dibattito intorno all'esistenza di Dio. L'argomento mio è più modesto, limitandomi a voler dimostrare, che un Dio, sia ch'egli esista o no, è in ogni caso l'essere che se esistesse, costituirebbe *l'oggetto più adeguato possibile* ad esser concepito come centro dell'universo, da intelletti come i nostri. La mia tesi, in altre parole, è la seguente: che *qualche* realtà esterna, di natura definita, come deve esser definita la natura di Dio, è l'unico oggetto ultimo che sia ad un tempo razionale e possibile alla nostra contemplazione. *Qualunque cosa meno di Dio non è razionale, qualunque cosa più di Dio non è possibile,* se l'intelletto umano è realmente quella triade di impressione, riflessione e reazione che in principio dicemmo.

Il teismo, qualunque sia la sua ragione obbiettiva, avrebbe così un fondamento soggettivo nella sua adeguatezza alla nostra natura di pensatori; e, qualunque cosa sia della sua verità, deriva da questa adeguatezza soggettiva la garanzia più valida della sua perennità. Esso è, e sarà sempre, il classico termine medio dell'opinione razionale, il centro di gravità di tutti i tentativi per risolvere

l'enigma della vita, alcuni di questi cadendo prima di esso per difetto, altri oltrepassandolo per eccesso, ma esso solo soddisfacendo in misura strettamente normale ogni esigenza mentale. Il nostro primo risultato sarà per tal modo psicologico. Noi avremo semplicemente studiato un capitolo della storia naturale dello spirito, trovando, che come materia di tale studio, Dio può dirsi l'oggetto normale delle credenze dell'intelletto. Se all'infuori di questo egli sia realmente la verità vivente, è un'altra questione. Se egli è, ciò mostrerà l'accordo della nostra struttura mentale con la natura della realtà. Se queste poi siano o no in tale accordo, mi sembra una di quelle questioni che possono essere risolte soltanto nell'ambito della fede personale. Onde qui non ne farò parola, preferendo tenermi strettamente al punto di vista della storia naturale. Io voglio solo ricordarvi, che ciascuno di noi ha diritto di credere o di dubitare dell'armonia fra le proprie facoltà e la verità; e che, sia ch'egli dubiti o creda, lo fa ugualmente sulla propria responsabilità e a proprio rischio.

> « Du musst glauben, du musst wagen,
> Denn die Götter leihn kein Pfand,
> Nur ein Wunder kann dich tragen
> In das schöne Wunderland » (1).

(1) Tu devi credere, tu devi arrischiare, poichè gli dei non prestano sicurtà; solo un miracolo può trasportarti nel bel paese dei miracoli.

za, ricettiva
Azione
Impressione

zona
riflessiva
Meditazione

za
volitiva
Reazione

Definirò ora ciò che intendo esattamente per Dio e per Teismo, e spiegherò a quali teorie mi riferiva parlando or ora di tentativi per oltrepassare l'uno e superare l'altro.

Lasciate per altro che vi intrattenga ancora un poco sopra ciò che ho chiamato la teoria riflessa dello spirito, così da essere sicuro che la intendiamo pienamente, prima di passare a discutere quelle delle sue conseguenze sulle quali ho particolarmente intenzione di fermarmi. Io non sono del tutto sicuro che la sua piena portata sia afferrata anche da quelli che ne sono i più zelanti propugnatori. Non sono sicuro, per esempio, che tutti i fisiologi veggano come essa li impegna a concepire lo spirito come un meccanismo essenzialmente teologico. Con ciò intendo che l'intelletto o la facoltà teoretica — la zona mediana dello spirito — agisce *esclusivamente in vista dei fini,* i quali non esistono affatto nel mondo delle impressioni che riceviamo per mezzo dei nostri sensi, ma vengono posti interamente dalla nostra personalità pratica ed emotiva (1). Essa è un trasformatore del mondo delle nostre impressioni in un mondo del tutto diverso, il mondo dei nostri concetti; trasformazione operata a vantaggio della nostra natura volitiva, e per nessun altra ragione. Distruggete la natura volitiva, i particolari intenti soggettivi, le predilezioni, l'amore per determinati

(1) Cfr. alcune osservazioni sulla definizione dell'intelletto di Spencer, in *Journal of Speculative Philosophy,* Gennaio, 1878.

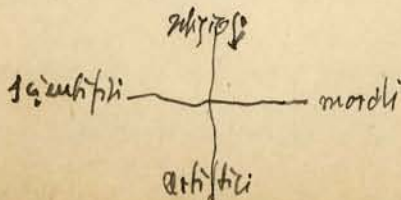
risultati, per certi effetti, forme, ordini, e nemmeno la minima ragione resterà perchè la nostra esperienza bruta sia in qualche modo rimodellata. Data per altro la nostra complicata costituzione volitiva, quel rimodellamento deve essere fatto; non c'è via di scampo. Il contenuto del mondo è *dato* a ciascuno di noi in un ordine così estraneo ai nostri personali interessi, che appena con uno sforzo d'immaginazione riusciamo a figurarci che in qualche modo esso ci riguardi. Noi dobbiamo frantumare interamente quell'ordine e collo sceglierne gli elementi che ci riguardano, connettendoli con altri lontani che diciamo « hanno relazione » con essi, noi riusciamo a scoprire linee definite di successioni e di tendenze; a prevedere particolari pericoli e a tenerci preparati; ad avere infine semplicità ed armonia in luogo di ciò che era caos. Il complesso della vostra reale esperienza, colto in questo momento e messo insieme senza criterio di distinzione, non è forse un completo caos? I suoni della mia voce, le luci e le ombre nella stanza e fuori, il rumor del vento, i rintocchi della campana, le varie sensazioni organiche che ciascuno di voi può avere, tutte queste cose costituiscono veramente un tutto? Non è condizione essenziale della vostra sanità mentale che di tutte queste cose la maggior parte diventi non esistente per voi, e che poche altre — i suoni, voglio sperare, che proferisco — evochino, da regioni della vostra memoria, che non hanno nessuna relazione con questa scena, elementi capaci

di combinarsi con esse in ciò che diciamo uno svolgimento razionale di pensiero? razionale in quanto conduce ad una conclusione, a controllare la quale noi possediamo qualche organo? Nessun organo invece, e nessuna facoltà ci è data per apprezzare l'ordine della realtà come ci è *dato*. Il mondo reale, come è dato obbiettivamente in questo momento, è la somma totale di tutti i suoi esseri ed avvenimenti attuali. Ma possiamo noi pensare una tale somma? Possiamo immaginarci per un istante che cosa sarebbe una proiezione di tutta l'esistenza in un determinato istante? Mentre io parlo e le mosche ronzano intorno, un gabbiano piglia un pesce alla foce del Rio delle Amazzoni, cade un albero nelle solitudini di Adirondack, un uomo starnuta in Germania, in Tartaria muore un cavallo, due gemelli nascono in Francia. Che cosa significa ciò? La concomitanza di questi fatti e d'un milione d'altri fatti ugualmente sconnessi, stabilisce forse un legame razionale fra di essi, e li unisce in qualcosa che per noi significhi un mondo? Eppure niente altro che una siffatta concomitanza collaterale costituisce l'ordine reale del mondo. Un ordine col quale noi non abbiamo da fare altro che separarcene il più presto possibile. Come dissi già, noi lo frantumiamo; lo frantumiamo in istorie, in arti, in scienze; e allora cominciamo a sentirci a nostro agio. Lo scomponiamo in diecimila ordini diversi, e reagiamo su ciascuno di questi come se gli altri non esistessero. Scopriamo fra le sue varie parti relazioni che

mai furono date dai sensi (relazioni matematiche, tangenti, quadrati, radici e funzioni logaritmiche), e d'un numero infinito di queste chiamiamo talune essenziali e predominanti, e trascuriamo il rimanente. Queste relazioni sono essenziali, ma soltanto *per il nostro scopo,* pur essendo le altre reali e presenti precisamente come quelle; e il nostro scopo è di *concepire con semplicità* e di *prevedere.* La concezione semplice e la previsione non sono forse intenti soggettivi puri e semplici? Sono i fini di ciò che chiamiamo scienza; e il miracolo dei miracoli, non ancora rischiarato esaurientemente da alcuna filosofia, è che l'ordine dato alla fine si presta al rimodellamento. Si mostra cioè obbediente a molti dei nostri intenti e fini scientifici, estetici, pratici.

Quando l'uomo d'affari, l'artista o lo scienziato sbagliano, non si danno per vinti. Tentano nuovamente. Essi dicono che le impressioni sensibili *devono* cedere, *devono* piegarsi alla forma desiderata (1). Pei bisogni della loro natura volitiva essi postulano un'armonia fra questa e la natura delle

(1) « Nessuna misura d'insuccesso nel tentativo di ridurre il mondo dell'esperienza ad un sistema coerente di concetti, di riportare tutti i fenomeni ad una legge immutabile, è capace di scuotere la nostra fede nella giustezza dei nostri principî. Noi ci teniamo saldi al nostro assunto fondamentale, che anche la più grande confusione apparente deve prima o poi risolversi in formule trasparenti. E ricominciamo sempre con coraggio il nostro lavoro; e rifiutando d'ammettere che la natura negherà perpetuamente la ricompensa ai nostri sforzi, pensiamo piuttosto che noi soli abbiamo finora sbagliato, non spiegandoli nella giusta direzione. Questa pertinacia deriva dalla con-

cose. I teologi non fanno diversamente. E la teoria riflessa della struttura dello spirito, quand'anche la teologia avesse finora sbagliato nel suo tentativo, non può non riconoscere che il tentativo stesso obbedì, almeno formalmente, alla più essenziale legge dello spirito (1).

Veniamo ora alla questione che ho formulato avanti. Qual sorta di essere sarebbe Dio s'egli esistesse? La parola « Dio » ha avuto molti significati nella storia del pensiero umano, da Venere e Giove all' « Idea » che figura nelle pagine di Hegel. Le stesse leggi della natura fisica, in questi tempi di positivismo, sono state ritenute degne di onori divini e presentate come i soli oggetti meritevoli della nostra venerazione (2). Naturalmente, se la nostra ricerca vuole esser proficua, è necessario che le nostre idee siano un po' meglio determinate. Non dobbiamo senz'altro chiamare « Dio » qualunque oggetto di nostra fiducia, semplicemente perchè una delle facoltà di Dio è per av-

vinzione che *non abbiamo diritto* di rinunciare all'adempimento del nostro compito. Insomma, ciò che sostiene il coraggio degli indagatori è la forza d'obbligazione » (SIGWART, *Logih,* II, p. 13).

È questa una fedele rappresentazione dello spirito scientifico. Differisce egli in sostanza dallo spirito religioso? E può qualcuno aver diritto di dire, a priori, che mentre l'una forma di fede sarà coronata dal successo, l'altra è destinata irrimediabilmente a fallire?

(1) Intorno alla trasformazione dell'ordine dato dell'esistenza nell'ordine delle idee, cfr. S. H. HODGSON, *The Philosophy of Reflection,* cap. V; H. LOTZE, *Logik,* § 342-351; C. SIGWART, *Logik,* § 60-63, 105.

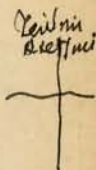
(2) Haeckel recentemente *(Der Monismus,* 1893, p. 37) propose l'Etere Cosmico come una divinità capace di conciliare la scienza con la fede teistica.

ventura appunto quella di destare la nostra fiducia. Egli deve avere anche attributi intrinseci suoi propri; e teismo deve appunto significare la fede dell'uomo che crede che l'oggetto della *sua* venerazione ha tali attributi speciali, negativi o positivi, a seconda dei casi.

Ora, riguardo a molti degli attributi di Dio, alla loro quantità e alle loro relazioni reciproche, il mondo si è sempre abbandonato a dispute, che per il nostro intento presente possono essere considerate come del tutto trascurabili. Non soltanto questioni come quelle intorno al modo di rivelarsi della divinità, alla misura precisa della sua provvidenza e della sua potenza e alla loro relazione col nostro libero arbitrio, alla proporzione fra la sua misericordia e la sua giustizia, alla misura della sua responsabilità per il male; ma altresì le questioni della sua relazione metafisica col mondo fenomenico, se sia causale o sostanziale o ideale, o altrimenti — concernono solo interessi confessionali che non ci riguardano. Chi le discute, presuppone già stabilite le linee essenziali del teismo; e sono invece queste linee essenziali, i nudi poli del soggetto, con cui abbiamo esclusivamente a fare.

Quali sono dunque queste linee essenziali? In primo luogo, è essenziale, che Dio sia concepito come il più profondo potere dell'universo; in secondo luogo, egli deve esser concepito sotto forma d'una personalità spirituale. La personalità non richiede di essere intrinsecamente determinata più

di quanto sia implicito nell'aver caro certe cose, nel riconoscimento delle nostre disposizioni verso queste cose, queste essendo in sè stesse tutte cose buone e giuste. Estrinsecamente considerata, se si può dir così, la personalità di Dio deve concepirsi come qualunque altra personalità, come qualcosa che sta al di fuori della mia propria personalità ed è diversa da me, qualcosa che ho trovato esistere venendo in questo mondo. Un potere diverso da noi medesimi, insomma, che non soltanto tende verso la virtù, ma che anche la rappresenta, e ci conosce: tale è la definizione che credo nessuno vorrà oppugnare. Diversi sono i tentativi per tratteggiare alla nostra fantasia gli altri lineamenti di questa personalità suprema; diversi i modi di concepire in quale guisa le sia possibile di riconoscere e dare ascolto al nostro grido. Alcuni sono grossolani e idolatri; alcuni rappresentano invece i maggiori sforzi che lo spirito umano abbia mai sostenuto per mantenersi su quelle sottili cime delle cose dove la parola e il pensiero stesso vengon meno. Malgrado queste differenze la sostanza però resta la stessa. Per qualunque riguardo la personalità divina possa differire dalla nostra o rassomigliarle, in questo almeno esse sono affini: entrambe hanno intenti per cui lavorano, e ciascuna può sentire la voce dell'altra.

Ci è già possibile frattanto, di vedere una conseguenza ed un punto di contatto con la teoria dell'azione riflessa. Ogni intelletto formato sul modello che già vedemmo, deve prima ricevere

le sue impressioni dall'oggetto che gli si presenta, determinare poi che cos'è quest'oggetto, e decidere quali provvedimenti la presenza sua richiede, infine reagire. La fase di reazione dipende da quella di definizione, e questa, naturalmente, dalla natura dell'oggetto che ci impressiona. Quando gli oggetti sono concreti, particolari e familiari, le nostre reazioni sono sufficientemente determinate e certe, spesso istintive. Veggo il leggio, e vi appoggio la mano; veggo le vostre faccie tranquille, e continuo a parlare. Ma gli oggetti non resteranno sempre concreti e particolari: essi si fondono in essenze generali, si sommano in un tutto: l'universo. E l'oggetto che allora ci si presenta, che batte alla porta del nostro intelletto e chiede di essere accolto, definito, valutato e di ricevere una risposta attiva, è appunto questo stesso universo intero e la sua essenza.

Che cosa sono *essi,* e come li riceveremo?

A questo punto s'affollano tutte le fedi e i sistemi. Filosofie e negazioni di filosofia, religioni e ateismi, scetticismi e misticismi, inclinazioni emotive e impulsi pratici, s' urtano scambievolmente; poichè sono tutti ugualmente tentativi, affrettati, prolissi o discreti, di rispondere a quella grave domanda. E la funzione d'essi tutti, lunghi o brevi, ciò a cui inclinazioni e sistemi servono ad un modo, in cui tutti passano, è la terza fase: la fase dell'azione. Nessuno di essi è infatti fine a sè stesso. Essi costituiscono solo il segmento di mezzo della curva mentale, e non il suo termine.

Quando l'ultimo battito teoretico è spento, il processo mentale non è per questo compiuto; quell'ultimo battito non è che il precursore del momento pratico, nel quale soltanto il ciclo della mentalità trova la sua ritmica pausa.

Noi c'inganniamo facilmente intorno a questa fase mediana. Talvolta pensiamo ch'essa sia l'estrema, talvolta, attraverso la mostruosa diversità delle prolisse complicazioni di pensieri che possono riempirla, non sappiamo scorgere che la sua funzione essenziale è unica, quella appunto che noi indicammo: di stabilire la direzione che la nostra attività immediata o remota dovrà prendere.

Se io dico appena « *vanitas vanitatum, omnia vanitas!* » definisco l'intera natura delle cose in un modo che trae seco conseguenze pratiche non meno decisivamente che se scrivessi un trattato *De Natura Rerum* in venti volumi. Il trattato può determinare le sue conseguenze più minutamente del motto; ma il solo valore d'entrambi, motto e trattato, è che le conseguenze vi sono. La definizione lunga non può far più che dedurle; la definizione breve non fa meno. E può dirsi, invero, che se due definizioni della realtà apparentemente diverse, avessero le medesime conseguenze, queste due definizioni sarebbero veramente identiche, e ciò che ingannevolmente ce le mostra diverse, non sarebbe che la diversità delle parole colle quali sono espresse (1).

(1) Vedere le ammirabili e originalissime *Illustrations of the lo-*

Disgraziatamente il mio tempo è troppo ristretto per trattenermi a sviluppare questa verità come essa merita; ma io ritengo tuttavia che voi la accettiate senza dimostrazioni ulteriori, e passo al secondo punto del mio argomento.

Sia vera o falsa, qualsiasi concezione dell'universo capace di soddisfare interamente l'intelletto deve obbedire a condizioni imposte da questo stesso, deve almeno lasciare arbitro l'intelletto di giudicare se essa possa o no esser detta un universo razionale. Nessuna natura di cose, che possa sembrare di *essere,* sembrerà *ipso facto* razionale; e se essa non sembra razionale, tormenta l'intelletto d'una inquietudine incessante, finchè non venga definita o interpretata in qualche altro modo più idoneo. Lo studio di ciò che sono i criterî di razionalità dell'intelletto, la definizione delle sue esigenze per questo riguardo, è un argomento di grande interesse, nei cui particolari per altro non posso entrare ora (1). Credo tuttavia che riconoscerete senza bisogno di dimostrazione che le tre zone mentali hanno del pari un voto nella questione, e che nessuna concezione passerà se viola qualcuno dei loro modi essenziali di attività, e se le lascia senza possibilità di azione. Per quale ragione ogni formula che pretende d'essere univer-

gic of Science, di C. S. PEIRCE, e specialmente il secondo saggio *How to make aur Thoughts clear,* (come far chiare le nostre idee), in *Popular Science Monthly,* Gennaio, 1878.

(1) Vedere su questo argomento il saggio che precede.

sale, ogni sistema di filosofia che sorge, riceve la scarica delle critiche d'una metà del genere umano, e cade in sfavore fino a diventare, tutto al più, il credo di qualche setta? Sia perchè ha trascurato alcuna delle nostre impressioni sensibili — ciò che diciamo fatti naturali; sia perchè non ha lasciata alla zona teoretica che un mucchio di incongruenze o di passaggi non mediati; sia, infine, perchè una o parecchie delle nostre fondamentali facoltà attive ed emotive, rimangono senza alcun oggetto a cui reagire o per cui vivere. Ognuno di questi difetti è fatale alla pienezza del successo. Vi sarà sempre chi scoprirà la deficenza, respingerà il sistema e ne cercherà un altro in sua vece.

Non ho bisogno d'andar lontano a cercare esempî per illustrare il mio pensiero a un uditorio di teologi. Nè voi in particolare, campioni dell'Unitarismo della Nuova Inghilterra, sareste lenti a trarre dai motivi che portarono il vostro distacco dal nostro avito Calvinismo ortodosso, sufficienti prove per il terzo punto, pratico. Un Dio che lascia così poco campo all'amore, una predestinazione che toglie allo sforzo tutto il suo senso e tutto il suo frutto, sono concezioni irrazionali, in quanto dicono alle nostre facoltà più care: Non v'è nulla da fare per voi.

Ora, come dentro i limiti del teismo alcune concezioni sopravvivono ad altre in virtù della loro maggiore razionalità pratica, il teismo stesso, in virtù di questa, sopravviverà certamente a tutti i credi inferiori. Il materialismo e l'agnosticismo, se

La razionalità è la soddisfazione
a tutte le tre zone mentali

anche fossero veri, non potrebbero mai essere accolti universalmeute, perchè entrambi ad un modo danno dell'ordine delle cose una soluzione irrazionale, in vista delle esigenze pratiche della nostra natura, e della quale le nostre facoltà volitive non saranno mai soddisfatte. Ciascuno di essi, al secondo stadio, teoretico, della nostra attività mentale, vien fuori con la sua definizione della natura essenziale delle cose, con la sua formula bell'e pronta. L'intero ordine delle facoltà attive del nostro spirito aspetta impaziente la parola che gli dica come scaricarsi nella vita nel modo più intenso e più degno. « Dunque, gridano esse, che cosa facciamo? » « Ignoramus, ignorabimus! » dice l'agnosticismo. « Reagite sugli atomi e sulle loro leggi! » dice il materialismo. Che delusione! Il treno mentale manca di combustibile, il mezzo non dà fuoco alla fine, il ciclo si arresta a metà; e le facoltà attive lasciate sole, senza un oggetto adeguato su cui sfogare la loro energia, o debbono atrofizzarsi, ammalare e morire, o altrimenti, colle loro convulsioni soffocate, col loro eccitamento, tengono tutto l'organismo in uno stato di febbre, finchè qualche soluzione più equa, qualche formula più praticamente razionale fornisca un'uscita normale alle correnti dell'anima.

Ora il teismo ha sempre pronta la soluzione più praticamente razionale che possa concepirsi. Ad ognuna delle nostre facoltà attive egli fa appello; e lascia normalmente e naturalmente libera ogni nostra emozione. Con un colpo di bacchetta

muta il morto vuoto *esso* del mondo in un *tu* vivente, con cui tutto il nostro essere ha relazione. Certo con voi non ho bisogno di dilungarmi a provare la sua suprema adeguatezza a tutte le esigenze che la zona numero tre dello spirito ha facoltà di imporre alla zona numero due.

La nostra natura volitiva deve quindi, fino alla fine, esercitare una pressione costante sulle altre zone dello spirito, così da obbligarle a funzionare in vista di conclusioni teistiche. Nessuna formula contraria può avere più che un valore provvisorio. Le teorie non teistiche non possono essere che in equilibrio instabile; perchè la zona numero tre sta sempre all'agguato, pronta ad affermare i suoi diritti; e al segno più piccolo di arbitrio fa la sua uscita fatale, e le converte nella forma in cui solo possono stabilmente regnare la pace e l'ordine spirituale.

Allora bisogna domandarsi: le zone prima e seconda, i fatti della natura e la loro elaborazione teoretica, *possono* sempre condurre a conclusioni teistiche?

La storia futura della filosofia è la sola autorità capace di rispondere a questa domanda. Io non devo, in ogni caso, entrare ora in tale questione che mi porterebbe ad abbandonare il punto di vista puramente storico naturalistico che intendo di conservare.

Questo solo è certo, che la facoltà teoretica sta fra due fuochi che mai le dànno tregua e l'obbligano continuamente a correggere le sue formula-

zioni. Se essa s'abbatte in un intempestivo miope teismo idolatra, ecco la zona numero uno con le sue batterie di fatti sensibili a toglierla dal suo sonno dogmatico. Se essa s'adagia pigramente trovando equilibrio in una interpretazione degli stessi fatti sensibili dal solo punto di vista della loro esteriorità meccanica, sorge la ragione pratica con le sue esigenze; e fa di quel letto di riposo un letto di spine. Così di generazione in generazione: ora un influsso dal di fuori, ora un'espansione dal di dentro; la zona numero due è sempre travagliata a morte senza tuttavia potersi mai sottrarre alla parte di maggiore responsabilità nella faccenda. Oggi un fascio di fatti nuovi, domani una fiorita di nuovi motivi; alla facoltà teoretica spettando sempre di effettuare la transizione, mentre la vita cresce insieme così complessa, sottile e vasta, che i poteri intellettuali quasi si rompono per lo sforzo. Guardate in Francia, come le faccie da mummie della filosofia teistica accademica e ufficiale sono strappate dai fatti dell'evoluzione, e come dal loro canto lavorano i giovani pensatori! Guardate l'Inghilterra, dove la aridità della scuola associazionista ortodossa, che sotto il vicariato di Mill, Bain e Spencer ci dominò fino a ieri, fa posto ad un più largo idealismo, nato dai più urgenti bisogni emotivi, ordinando gli stessi fatti in più solide armonie intellettuali! Tutti questi non sono se non bordeggiamenti verso un porto comune: la definitiva concezione del mondo, dalla massima ricchezza soggettiva così come obbiettiva, la quale, qua-

lunque possano essere le altre sue proprietà, dovrà assumere, in ogni caso, una forma teistica.

Qui lasciatemi dire qualche parola intorno ad un'osservazione che ho sentito più volte venire dagli anti-teisti: che è meschino, che è vile, che è il più profondo abisso d'immoralità, il permettere che la zona numero tre faccia sentire le sue esigenze, che disponga di voto nella questione di ciò che è vero e ciò che è falso; mentre l'intelletto non deve essere che un passivo, inerte foglio di carta bianca su cui la realtà verrà semplicemente a registrare la sua propria definizione filosofica, a quel modo che la penna traccia la curva sul foglio d'un cronografo. « Di tutti i gerghi che sono parlati in questa epoca di gerghi » questo m'è sempre sembrato il più infelice, specialmente quando viene da psicologi di professione. Quasi che l'intelletto potesse, come vuole questa definizione, esser davvero un foglio di carta senza reazione! Quasi che il pensiero potesse mai essere fuorchè in vista d'un fine teologico, fuorchè per mostrarci la via da uno stato di cose che i nostri sensi conoscono ad un altro cui la nostra volontà aspira! Quasi che la « scienza » stessa fosse qualcos'altro che un siffatto termine di desiderio, ed anzi uno particolarissimo! Quasi, finalmente, che le « verità » delle pure scienze fisiche in particolare, che questi campioni della purità intellettuale sostengono essere la sola forma incontaminata di cono-

scenza, non fossero altrettanto grandi alterazioni e falsificazioni dell'ordine semplicemente « dato » del mondo, in un ordine concepito unicamente per le convenienze e il piacere dell'intelletto come può esserlo qualunque dottrina teistica!

Le scienze naturali sono soltanto un atto del grande giuoco che la nostra facoltà teoretica giuoca continuamente con l'ordine dell'essere come esso ci si presenta. Quelle trasformano l'ordine indicibilmente uniforme e continuo del mondo « dato », in un mondo affatto diverso di sottili differenze e di subordinazioni gerarchiche, per nessun'altra ragione che per soddisfare certe passioni soggettive che noi possediamo (1).

E per quanto possiamo vedere, il mondo dato esiste solo in vista dell'azione. In ogni modo, nel lavorare su di esso abbiamo la sola probabilità d'accostarci ad esso; giacchè mai potremmo coglierne un lampo nella inimmaginabile insipidezza della sua verginità. Ordinare ai nostri interessi soggettivi di restare passivi finchè la verità venga fuori dall'ambiente, è come comandare allo scalpello dello scultore di restar passivo finchè la statua esca da sola dal blocco di marmo! Agire, bi-

(1) « Quando si è riconosciuto che il nostro pensiero, come lo tratta la logica, riposa sulla nostra *volontà di pensare*, devesi riconoscere anche il primato della volontà nella stessa sfera teoretica; e l'ultimo presupposto non è unicamente (come per Kant) che l' « Io penso » deve accompagnare tutte le mie rappresentazioni, ma altresì che l' « Io voglio » deve reggere tutto il mio pensiero » SIGWART, *Logik*, II, 25).

sogna! E la sola scelta che ci è lasciata è fra l'agire per risultati meschini o per grandiosi. Il solo dovere possibile è qui il dovere di ottenere i risultati più ricchi che l'ordine delle cose possa dare. La ricchezza, naturalmente, dipende dall'energia di tutte e tre le zone del ciclo mentale. Nessun « fatto » sensibile della zona numero uno deve esser trascurato, nessuna facoltà della zona numero tre, paralizzata; e la zona numero due deve formare un ponte indistruttibile. È naturale che la trascuratezza abituale dei teologi per la prima zona, dovesse suscitare indignazione; ma è in sommo grado innaturale che quest'indignazione abbia assunto la forma d'una denuncia totale della zona terza. È ancora la storia della colomba di Kant che attesta la pressione atmosferica. Alcuni dei nostri positivisti continuano a ripeterci che nel naufragio d'ogni altro dio o idolo, una divinità resta ancora in piedi, che il suo nome è Verità scientifica, e che il suo unico comando, ma d'importanza suprema, suona così: *Tu non sarai teista*, giacchè ciò significa soddisfare le proprie tendenze, e questa soddisfazione è dannazione dell'intelletto. Questi coscienziosissimi signori s'illudono dunque d'essere usciti dai propri panni, d'aver emancipato le operazioni mentali dal controllo delle loro tendenze soggettive. Essi si sbagliano. Hanno soltanto scelto nella massa delle tendenze a loro disposizione, quelle che erano certi che potevano produrre, con i materiali dati, i risultati più meschini, più bassi, più aridi — il gramo mondo molecolare, per esem-

pio, — ed hanno sacrificato a queste tendenze tutte le altre (1).

La differenza capitale dell'uomo dai bruti, sta nell'esuberante eccesso delle sue tendenze soggettive, la sua superiorità su di essi semplicemente nel numero e nel carattere fantastico e non necessario dei suoi bisogni fisici, morali, estetici e intellettuali. Se la sua vita intera non fosse stata una ricerca del superfluo, egli non si sarebbe mai stabilito incrollabilmente nel necessario, come ha fatto. Dalla coscienza di ciò, egli dovrebbe dedurre che i suoi bisogni sono degni d'esser creduti; che anche quando il loro appagamento sembra più lontano, l'inquietudine che essi producono è ancora la miglior guida della sua vita e lo condurrà a risultati del tutto oltrepassanti i suoi attuali poteri di immaginazione. Tagliate via le sue stravaganze, moderatelo, e voi lo disfate. Il desiderio della coerenza immediata, a qualunque costo, o ciò che i logici chiamano la « legge del risparmio » — che non è altro se non la passione per chiudere l'universo nella concezione più economica, — allorchè sia fatto legge esclusiva dello spirito, fini-

(1) Come i nostri antichi dicevano: *Fiat justitia, pereat mundus*, così noi, che non crediamo nella giustizia e in nessun bene assoluto, secondo questi profeti dobbiamo volontieri veder perire il mondo, purchè *scientia fiat*. Vi fu mai un più squisito idolo della caverna, o piuttosto *della bottega?* Nella ripulitura generale che deve farsi di tutte le superstizioni, anche l'idolo dell'austera obbligazione ad essere scientifici, se ne vada con gli altri; e gli uomini avranno la possibilità di capirsi. Frattanto questo soffiare di venti freddi e caldi non produce altro che confusione.

sce per isterilire l'intelletto non meno che i sentimenti e la volontà. La concezione scientifica del mondo come un esercito di molecole, soddisfa al massimo questo desiderio, nella sua maniera. Se pertanto la religione dello scientificismo esclusivo dovesse mai riuscire a soffocare ogni altro desiderio nello spirito d'una nazione, persuadendo una intera razza, che la semplicità e la coerenza esigono che sia fatta *tabula rasa* d'ogni nozione che non faccia parte della sedicente sintesi scientifica, quella nazione, quella razza finirebbe sicuramente in rovina e diverrebbe preda di vicini più riccamente dotati, a quel modo che le bestie da fatica vennero asservite dall'uomo.

Per la nostra razza Anglo-Sassone, non ho tuttavia molta paura. I suoi bisogni morali, estetici e pratici, formano una messe troppo folta perchè qualche scientifica falce di Occam, finora fabbricata, possa falciarla. I cavalieri della falce non costituiranno mai fra noi più che una setta; pertanto, quando vedo la loro confraternita crescere di numero e quel che è peggio, quando vedo le loro negazioni acquistare sulla mente del docile pubblico quasi tanto prestigio ed autorità quanto le loro legittime affermazioni, mi sembra che le influenze che lavorano al nostro imbarbarimento mentale comincino ad essere così forti da richiedere qualche positiva contrapposizione. E quando mi chiedo da quale parte l'invasione possa esser meglio arrestata, non trovo miglior risposta di quella che mi viene spontanea girando gli occhi

in questa stanza. Per questo compito necessario, nessun collegio di persone può esser più adatto del clero Unitariano. Chi può sostenere i diritti della zona numero tre dello spirito, meglio di coloro che già da lungo mostrarono come sapevano combattere e soffrire per la zona numero uno? Come dunque voi scioglieste i vincoli di una stretta tradizione ecclesiastica, proclamando che nessun fatto dei sensi e nessun risultato della scienza deve esser lasciato fuori dalla sintesi religiosa, voi potete essere ancora i campioni della integrità spirituale. Possiate voi, con eguale successo, stornare il pericolo della formazione d'una gretta tradizione scientifica, e sciogliere i vincoli di qualunque sintesi che pretenda di trascurare quelle forme dell'essere, quelle relazioni della realtà, a cui attualmente non possiamo avvicinarci fuorchè attraverso le nostre tendenze attive ed emotive. Ho sentito dire che l'Unitarianismo oggidì non prospera. Non so quanto vi sia di vero in quest'asserzione: ma se essa è vera, è certo perchè la grande nave dell'Ortodossia si avvicina al porto e il pilota è stato preso a bordo. Se voi solo potrete riuscire ad una scienza teistica così felicemente come riusciste ad una teologia scientifica, il vostro nome particolare di Unitariani morirà sulle bocche degli uomini, poichè la vostra impresa sarà stata compiuta, la vostra missione avrà sortito il suo effetto. Ma fino a quel giorno lontano molto lavoro vi aspetta, in ambedue le direzioni.

Passiamo frattanto al punto successivo del nostro argomento. Dissi che dobbiamo considerare Dio come l'oggetto normale della fede del nostro intelletto, poichè ogni concezione che non giunga a Dio è irrazionale, se si intende la parola « razionale » nel suo senso più intero; mentre è impossibile qualunque concezione che oltrepassi Dio, se l'intelletto umano è costruito secondo la triade che abbiamo illustrato largamente. La prima metà della tesi è stata liquidata. Le concezioni non teistiche, i materialismi e gli agnosticismi, sono irrazionali perchè stimoli inadeguati alla natura pratica dell'uomo. Devo ora dimostrare l'altra metà della tesi.

Immagino che per un momento qualcuno di voi possa esser rimasto perplesso udendomi parlare di concezioni che mirano oltre Dio, di tentativi di spingersi sopra di lui o di oltrepassarlo: spiegherò perciò esattamente quello che intendo. Definendo gli attributi essenziali di Dio, dissi ch'egli era una personalità estranea alla nostra e diversa da noi; un potere non noi stessi. Ora, i tentativi di giungere oltre il teismo, sono tentativi di risolvere questa ultima dualità di Dio e del credente, e di trasformarla in una specie di identità. Se le interpretazioni non teistiche del mondo lo lasciano alla terza persona, ad un puro *esso*, e se il teismo muta l'*esso* in un *tu*, possiamo dire che queste altre teorie cercano di coprirlo del manto della prima persona, e di farne una parte dell'*io*.

Sento bene che qui comincio a muovermi sopra

un terreno nel quale le distinzioni ben determinate possono facilmente sembrare di mutilare i fatti.

Quel senso di conciliazione emotiva con Dio che caratterizza i momenti più alti della coscienza teistica, può ben esser descritto come un senso di « unità » con lui, per modo che dal seno stesso del teismo sembra scaturire una dottrina monistica. Questo sentimento di resa di sè, di assoluta unione pratica dell'io col divino oggetto della sua adorazione, è per altro qualcosa di totalmente diverso da ogni sorta di identità sostanziale. L'oggetto Dio e il soggetto io sono due. Io semplicemente lo incontro, e trovo come « dato » la sua esistenza; e il grado della mia unione pratica con ciò che è dato, costituisce ad un tempo il grado della mia percezione che come un fatto numerico dell'esistenza io sono qualcosa di radicalmente diverso dalla Divinità il cui splendore mi riempie.

Ora mi sembra che la sola specie di unione della creatura con il creatore che il teismo, propriamente detto, comporta, è di questo genere pratico ed emotivo; ed è fondata immutabilmente sul fatto empirico che il soggetto pensante e l'oggetto pensato sono numericamente due. In che modo la mia mente e la mia volontà, che non sono Dio, possono tuttavia conoscerlo e salire ad incontrarlo, come mai io sia così separato da lui e come Dio stesso venne ad essere, sono problemi che per il teista possono rimanere insoluti e per sempre insolubili. Basta a lui di sapere semplicemente che egli stesso è, e che ha bisogno di Dio; e che al

di là di questo universo, Dio semplicemente è e sarà sempre e udirà in qualche modo la sua voce. Nella certezza pratica di questi fatti empirici, senza « Teoria della conoscenza » o ontologia filosofica, senza metafisiche di emanazione o di creazione per giustificare o fare questi fatti più intelligibili, nella beatitudine del loro puro riconoscimento come dati, risiede tutta la pace e la forza che egli brama. Le cateratte della vita religiosa sono aperte, e le ricche correnti possono fluirne.

È su questo aspetto empirico e pratico della posizione teistica, nella sua castità e modestia teoretica, che voglio qui insistere. I voli più alti del misticismo teistico, ben lungi dal pretendere di penetrare i segreti del *me* e del *tu* nella fede, e di trascendere il dualismo con un atto di intelligenza, si rifiutano dal porre queste questioni. Per essi il problema è semplicemente vano, non curando essi di considerare queste futili difficoltà teoretiche. Ottenete solo quella « pace di Dio che oltrepassa l'intelligenza », e tosto i problemi dell'intelletto cesseranno di turbarvi, e gli scrupoli pedanteschi avranno tregua. In altre parole, il misticismo teistico, quella forma cioè di teismo che a prima vista sembra aver superato più di ogni altra il dualismo radicale dell'uomo e di Dio, ha in ciò fatto meno d'ogni altra, nel campo teorico. Il suo procedimento è appunto quello dell'uomo più semplice davanti ai più semplici fatti dell'esistenza. Questi ed il teista s'indugiano nella zona numero due del loro spirito, soltanto quanto è

necessario per definire ciò che si presenta loro. Il teista vi riconosce caratteri per i quali sente di poter rispondere, per parte sua, con una reazione religiosa; e in questa reazione egli subito si espande.

La sua penetrazione del *che cosa* della vita, lo conduce a risultati così immediatamente e intimamente razionali, che il *perchè,* il *come* e il *donde* di essa, son questioni che perdono ogni importanza. « Gefühl ist Alles », dice Faust, il sentimento è tutto. La zona numero tre ha assorbito tutto quello che la zona numero due conteneva; la felicità perchè l'essere ha fatto se stesso ciò che è, caccia ogni desiderio speculativo di saperne il come.

Ma ora, sebbene per la maggior parte degli intelletti umani una posizione siffatta sia la posizione dell'equilibrio razionale, non sono difficili delle considerazioni alla cui luce un processo mentale così semplice e pratico sembri alquanto mancante, inferiore e vuoto di carattere intellettuale. Questa facile accettazione di un limite opaco alla nostra conoscenza speculativa, questo accontentarci d'un Essere del cui carattere abbiamo una conoscenza nominale, senza poi saperne nulla di più; d'un Ente col quale i nostri rapporti dopo un certo punto non possono essere che di genere emotivo e volitivo; e soprattutto, questo acquietarci in un confuso risolvibile dualismo, non sono il vero quadro dell'infedeltà ai diritti ed agli obblighi della nostra ragione teoretica?

Certamente, se l'universo è razionale, (e noi dobbiamo credere che lo sia), esso deve essere suscettibile, almeno potenzialmente, ad esser risolto razionalmente fino all'ultimo, senza residui. Non è quasi un insulto alla parola « razionale », dire che il carattere razionale dell'universo e del suo creatore non significa se non che praticamente ci sentiamo a nostro agio alla loro presenza, e che le nostre facoltà sono pari alle loro richieste? Non chiedono essi in realtà che noi li comprendiamo ancora più, che noi reagiamo loro? Non è forse lo sviluppo massimo della zona numero due dello spirito dell'uomo, la sua maggior gloria e la sua stessa essenza? e *la conoscenza della verità* può non essere la sua assoluta aspirazione? E se lo è, dovrebbe egli acquietarsi fiaccamente in una vita spirituale di « tipo riflesso » la cui forma non è più alta di quella della vita che anima il suo midollo spinale? della vita, invero, che anima i segmenti contorcentisi d'un verme tagliato?

È facile vedere come queste obbiezioni e queste domande possono riuscire a stabilire un ideale delle nostre finalità mentali, molto lontano da quel semplice e pratico ideale religioso che abbiamo descritto. Possiamo ben incominciare a domandarci, se cose, come le reazioni d'ordine pratico, possano essere l'intento e il risultato finale di tutta la nostra attività conoscitiva. Puri atti esterni, mutamenti di posizione nelle parti della materia (giacchè non sono niente altro) possono essere il culmine e la piena estrinsecazione delle nostre relazioni con

la natura delle cose? Possono costituire un fine al quale le nostre divine facoltà di conoscenza siano da stimarsi puramente subordinate? Un'idea siffatta, se passiamo a discuterla da vicino, incomincia subito a sembrare assurda. Donde viene questo frammento di materia e dove va quello? che dovrebbe questo importare nella natura delle cose, se non perchè mediante questo andirivieni può esser mietuta la nostra meravigliosa consapevole raccolta interiore?

E così molto naturalmente e gradatamente si può essere condotti dal punto di vista teistico e pratico a quello che io chiamerò *gnostico*. Possiamo pensare che la zona numero tre dello spirito, con le sue azioni di bene e di male, debba esistere soltanto a servire la zona numero due; e possiamo sospettare che la sfera della nostra attività non esista che per illuminare la nostra conoscenza coll'esperienza dei suoi risultati. Non è in fondo ogni senso ed emozione che un modo oscuro ed incerto di ciò che nella sua forma chiara è conoscenza intellettiva? Non è tutta l'esperienza un mangiare il frutto dell'albero della *scienza* del bene e del male, e nulla più?

Queste questioni fomentano l'ardore d'una insaziabile sete gnostica, che è lontana dal teismo in una direzione, come nell'altra direzione ne è lontano l'agnosticismo; e che non aspira ad altro che ad un'assoluta unità di conoscenza con il suo oggetto, e rifiuta d'appagarsi altrimenti che con una fusione, una soluzione e una saturazione così della

sensazione che dell'azione colla ragione, e un assorbimento delle tre zone dello spirito in una sola. Ci mancherebbe oggi il tempo (se anche avessi la preparazione che non ho) di parlare in particolare dei sistemi gnostici. Il loro scopo comune è, di tracciare una sorta di processo pel quale lo spirito, sorgendo dai suoi principî ed esaurendo l'intero ciclo dell'esperienza finita nel suo corso, al sommo di questo ritorna a possedere se stesso come proprio oggetto. Questo sommo è la coscienza religiosa. All'altezza vertiginosa che questa concezione attinge, concezione di cui la filosofia Hegeliana è la forma più recente e meglio nota, le parole precise vengono meno allo scopo; l'ultimo termine, — dove oggetto e soggetto, adorato e adoratore, fatti e conoscenza dei fatti si fondono in uno, e dove nulla resta al di fuori di quest'uno, che è solo e che possiamo chiamare indifferentemente atto o fatto, realtà o idea, Dio o creazione — l'ultimo termine, dico, può soltanto essere adombrato alla nostra intelligenza zoppicante ed ansante per mezzo di grossolane metafore materiali, che difficilmente aiutano a portare un po' di luce.

Tuttavia, dal rassodarsi ed agitarsi di tutto ciò, sembra ci venga confusamente la nozione d'uno stato in cui la realtà da conoscere e il potere di conoscerla saranno divenuti così mutuamente adeguati, che ciascuno sia perfettamente assorbito nell'altro, e i due siano fatti una carne sola; uno stato in cui la luce avrà in qualche modo penetrato dei suoi raggi onnipresenti tutta l'oscurità.

Come tutti gli ideali molto arditi, questa apoteosi della pura facoltà intellettiva ha la sua profondità e la sua stravaganza, la sua angoscia e il suo fascino. A molti essa canta un vero canto di sirena; e finchè venga considerata solo come un postulato, come un punto evanescente per dare prospettiva al nostro orizzonte intellettuale, difficilmente può trovarsi qnalche ragione empirica per negare la legittimità delle esigenze gnostiche. Non essere ancora vicini alla mêta, non prova che noi non possiamo continuare indefinitamente ad avvicinarci ad essa; e a tutti gli argomenti che lo scetticismo può trarre dalla presente limitazione della nostra ragione, lo gnosticismo può sempre opporre la fede inflessibile nel carattere infinito dei suoi destini virtuali.

Ora è qui, mi sembra, che l'esperienza del fisiologo può giustamente intervenire, e bandendo ogni simile fede eccessiva, contribuire a legittimare la nostra personale fiducia nelle sue pretese. Confesso che io stesso ho avuto sempre grande sfiducia nelle pretese della fede gnostica. Non soltanto non so affatto capire che cosa mai possa significare una facoltà conoscitiva introdotta nel dominio dell'essere, avendo sè stessa per oggetto; ma anche se le concediamo per oggetto un essere diverso da sè, non so persuadermi che, per quanto si possa divenire famigliari col carattere di quell'essere, la pura esistenza di esso, il fatto che esso è, debba sempre restare qualcosa di confusamente dato e presupposto, per la possibilità delle operazioni in-

tellettive; non debba restare, in una parola, al di fuori della speculazione e non essere incluso nella sua sfera.

Non è dunque con poca soddisfazione che, come studioso di fisiologia e di psicologia, constato che la sola lezione che queste scienze possono insegnarmi è tale che conferma questa opinione. Dal suo primo sorgere, fino all'altezza che oggi essa ha raggiunto, noi troviamo che la facoltà conoscitiva, dove essa in qualche modo esiste, appare solo come un elemento di un tutto mentale organico, e come ministra a più alte facoltà dello spirito, le facoltà volitive.

La sua emancipazione e il suo liberarsi da siffatte relazioni organiche, non trova la benchè minima apparenza di plausibilità in alcun fatto della nostra esperienza. Sorgendo come una parte, in un mondo mentale e obbiettivo, che sono entrambi più vasti di lei, qualunque possano essere i suoi poteri di sviluppo, che io son ben lontano dal disconoscere, essa deve pur sempre restare una parte. Questo è il carattere dell'elemento intellettivo in tutta la vita mentale che noi conosciamo e non abbiamo ragione alcuna di supporre ch'esso cambierà mai. È più che probabile, invece, che la nostra facoltà morale e volitiva di rispondere alla natura delle cose, sarà *fino alla fine* l'organo della più profonda comunicazione con questa, che noi non possederemo mai.

In ogni essere reale vi è qualcosa che è esterno a ogni altro, ad esso inafferrabile. Così, l'essere

di fronte a noi. Cooperare alla sua creazione con la migliore e più proporzionata corrispondenza, pare sia tutto ciò ch'egli chiede a noi. In tale cooperazione ai suoi fini, non in alcuna chimerica conquista speculativa di lui, nè in alcun suo teoretico assorbimento, è il vero significato del nostro destino.

Questo certo non è nuovo. Tutti gli uomini lo sanno in quei rari momenti in cui l'anima cessa le sue ciarle, le sue querimonie, le sue ostinazioni su questa o quella formula. Nel silenzio delle nostre teorie sembra allora che noi ascoltiamo, e che ci sia dato udire qualcosa come il pulsare dell'Essere: e noi sentiamo allora che il semplice svolgimento del nostro carattere morale, la volontà tacita di soffrire e di servire questo universo, valgon più che tutte le teorie di esso sommate insieme. Il più che possa fare qualunque teoria, è di condurci a questo. Ed è certo, che le teorie più profonde, la più grande forza intellettuale, l'educazione più completa sono un vero scherzo quando, come avviene troppo spesso, esse alimentano aspirazioni meschine, e una fiacca volontà. Ed è ugualmente certo, che una vigorosa energia morale, non importa quanto oscuro ed incolto sia chi la possiede, c'impone un rispetto che non le accorderemmo mai, se non fossimo convinti che in essa sta la radice essenziale della personalità umana.

Ho abbozzato nel modo più rapido il mio argomento, ma spero nondimeno che voi riconoscerete

ch'io l'ho ben stabilito, e che l'osservazione fisiologica dei fatti dell'intelletto, ben lungi dall'invalidare, può solo sostenere e confermare l'atteggiamento teistico.

Fra l'agnosticismo e il gnosticismo il teismo sta a mezza via, e si vale di ciò che è vero nell'uno e nell'altro. Esso confessa con l'agnosticismo che non possiamo sapere come l'Essere fece sè stesso e noi. Col gnosticismo sostiene che ci è dato conoscere il carattere dell'Essere come esistente, e la condotta che esso richiede da noi.

Se qualcuno teme, che insistendo così fortemente nel fare della condotta lo scopo e il fine d'ogni sana filosofia, io abbia scemato la dignità e il campo della nostra funzione speculativa, posso soltanto rispondere, che nell'indagine del *carattere* dell'Essere è un compito speculativo quasi infinito. Parli per me *il grande lavoro* attraverso il quale tutto il pensiero moderno converge verso le conclusioni idealistiche pan-psichiche. Le pagine di Hodgson, di Lotze, di Renouvier, rispondano se dentro i limiti del teismo puramente empirico le nostre facoltà speculative non trovano e non troveranno sempre impiego sufficiente. Ma facciano molto o poco, il loro posto in filosofia è sempre lo stesso, come quello che è stabilito dalla forma strutturale dello spirito. Le filosofie, sia che si esprimano in sonetti o in sistemi, devon tutte piegarsi a questa forma. Il pensatore muove da qualche esperienza del mondo pratico, e ne cerca il significato. Si lancia nel mare della speculazione,

e fa un viaggio lungo o breve. Ascende all'empireo e comunica con le essenze eterne. Qualunque siano, tuttavia, le sue scoperte e le sue conquiste, il risultato estremo ch'esse possono attingere è qualche nuovo principio o determinazione d'ordine pratico, la negazione di qualche vecchio principio, per cui, inevitabilmente, egli presto o tardi è gettato di nuovo sulla terra ferma della vita concreta.

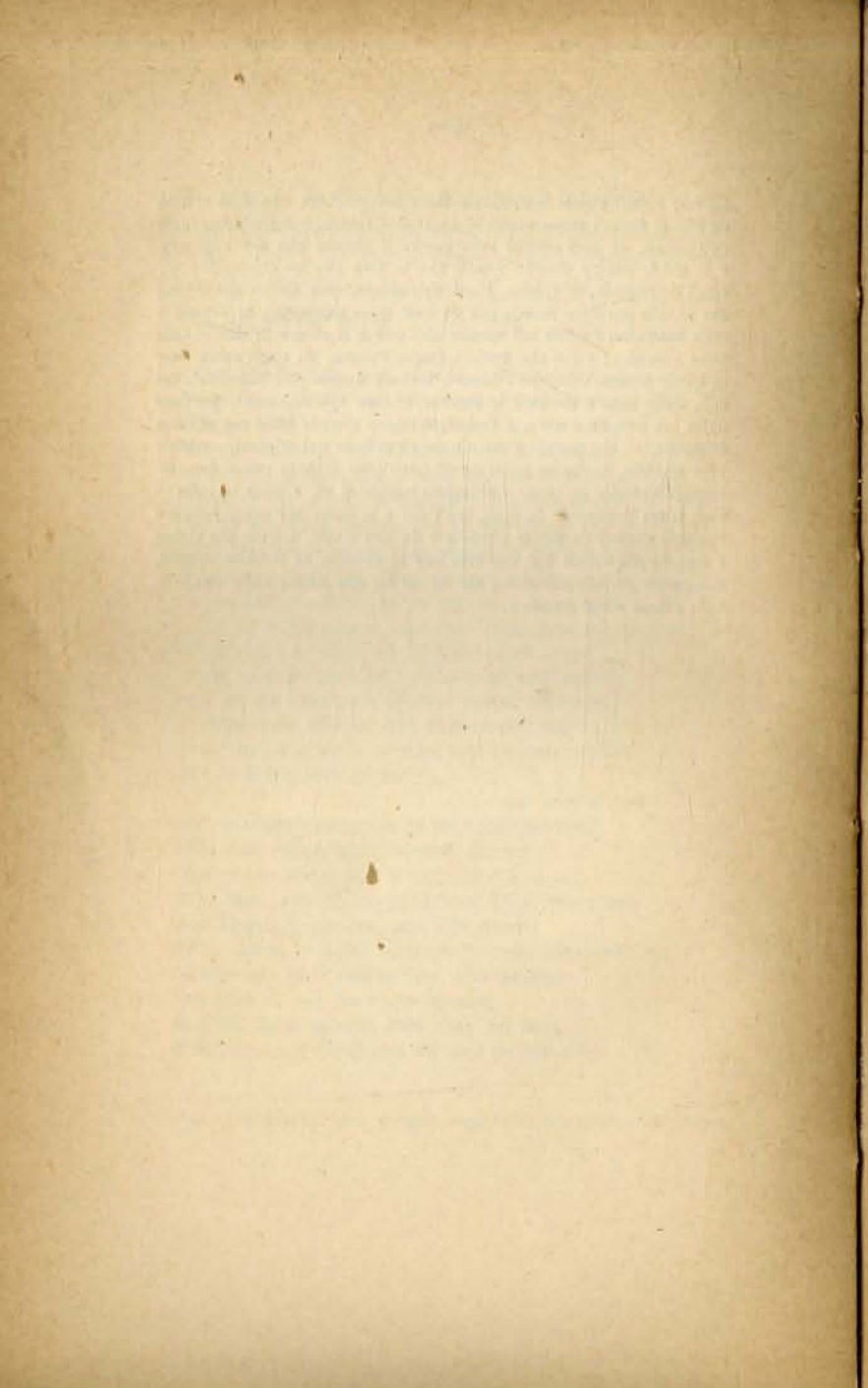
Qualunque pensiero compie questo viaggio è una filosofia. Noi abbiamo visto come lo fa il teismo. Nella filosofia di un pensatore, il quale, sebbene a lungo trascurato, molto fa pel rinnovamento odierno della vita spirituale della sua patria, la Francia, (alludo a Carlo Renouvier, i cui scritti dovrebbero esser meglio noti fra noi) noi troviamo un esempio istruttivo del modo in cui questo stesso elemento empirico del teismo, il suo riconoscimento d'una opacità ultima delle cose, d'una dimensione dell'essere che sfugge al nostro controllo teoretico, può suggerire una delle più determinate conclusioni pratiche, cioè, che « le nostre volontà sono libere ». Io non voglio entrare nelle argomentazioni del Renouvier; esse sono contenute in molti volumi, che raccomando instantemente alla vostra attenzione (1). Ma per confermare la mia teoria, che non è il numero dei vo-

(1) *Essais de Critique Générale,* 2.me Edition, 6 vol., 12.mo, Paris, 1875; e *Esquisse d'une Classification Systématique des Doctrines Philosophiques,* 2 vol. 8vo, Paris, 1885.

lumi che fa la filosofia, lasciatemi terminare ricordandovi il piccolo poema di Tennyson, pubblicato l'anno scorso, in cui il viaggio speculativo è tracciato e le conclusioni che vi enunciai son comprese in pochi versi:

« Out of the deep, my child, out of the deep,
From that great deep before our world begins,
Whereon the Spirit of God moves as he will,
Out of the deep, my child, out of the deep,
From that true world within the world we see,
Whereof our world is but the bounding shore,
Out of the deep, Spirit, out of the deep,
With this ninth moon that sends the hidden sun
Down yon dark sea, thou comest, darling boy.
For in the world which is not ours, they said,
« Let us make man », aud that which should be man,
From that one light no man can look upon,
Drew to this shore lit by the suns and moons
And all the shadows. O dear Spirit, half-lost
In thine own shadow and this fleshly sign
That thou art thou, — who wailest being born
And banish'd into mystery,....
.... our mortal veil
And shattered phantom of that Infinite One,
Who made thee unconceivably thyself
Out of his whole world-self and all in all,
Live thou, and of the grain aud husk, the grape
And ivyberry, choose; and still depart
From death to death through life and life, and find
Nearer and ever nearer Hin who wrought
Not matter, not the finite-infinite,
But this main miracle, that thou art thou,
With power on thine own act and on the world » (1).

(1) « Fuori dell'abisso, o figlio mio, fuori dell'abisso, da questo

grande abisso avanti il principio del nostro mondo, su cui lo spirito di Dio si muove come vuole — fuori dell'abisso, o figlio mio, fuori dell'abisso, da quel mondo vero dentro il mondo che noi vediamo, e di cui il nostro mondo non è che la riva che lo circoscrive —, fuori dell'abisso, o spirito, fuori dell'abisso, con questa nona luna che il sole nascosto manda giù da quel mare tenebroso, tu venisti, o caro fanciullo. Perchè nel mondo che non è il nostro fu detto: « sia fatto l'uomo »; e ciò che doveva essere l'uomo, da quell'unica luce la quale nessun uomo può fissare, trasse a questa riva illuminata dai soli, dalle lune e da tutte le ombre. O caro spirito, mezzo perduto nella tua propria ombra, e in questo segno carnale della tua propria esistenza, — che piangi d'esser nato ed esiliato nel mistero,... nostro velo mortale, fantasma spezzato di quell'Uno Infinito che ti fece inconcepibilmente te stesso dall'intiero mondo di sè, e tutto in tutto — vivi, e tra il grano e la pula, tra l'uva e la bacca dell'ellera, scegli e trapassa ancora da morte a morte e da vita a vita, e trovi più vicino e sempre più vicino Lui che fece non la materia, nè il finito-infinito, *ma questo grande miracolo, che tu sei tu, con potere sulla tua propria azione e sul mondo* ».

V.

Il dilemma del determinismo. [1]

SOMMARIO. — *La filosofia cerca un mondo razionale. — Determinismo e indeterminismo definiti. — Entrambi sono postulati della razionalità. — Esame delle obbiezioni contro la casualità. — Il determinismo implica il pessimismo. — Il subbiettivismo qual via di scampo. — Il subbiettivismo conduce alla corruzione. — Un mondo che dà luogo alla casualità è l'alternativa meno irrazionale moralmenle. — La casualità è conciliabile con una Provvidenza definitiva.*

(1) Discorso agli studenti di Teologia di Harvard, pubblicato in *Unitarian Review*, Settembre, 1884.

È opinione generalmente diffusa che la sostanza della questione del libero arbitrio sia stata espressa ormai da qualche secolo, e che nessun nuovo combattente non può fare altro che rimaneggiare argomenti vecchi che già tutti conoscono. È questo uno sbaglio radicale. Io non conosco nessun argomento meno esaurito, e nel quale uno spirito pieno d'ingegno abbia ancora maggiori probabilità di trovare nuovo terreno — non forse per arrivare ad una conclusione che costringa all'assenso, ma per approfondire il nostro senso in ciò che è realmente la via d'uscita fra le due opposte parti, in ciò che implicano le idee del destino e del libero arbitrio. Quasi sotto i nostri occhi, negli ultimi anni, abbiamo visto comparire per le stampe, con rapida successione, opere che presentano il dibattito sotto aspetti del tutto nuovi. Per non parlare degli hegeliani inglesi come Green e Bradley, tralasciando di Hinton, di Hodgson o di Hazard, negli scritti di Renouvier, Fouillée e Delboeuf (1),

(1) E posso aggiungere ora Charles S. Peirce, vedere in *Monist.* 1892-93.

noi vediamo come sia stata completamente mutata e ravvivata la forma di tutte le vecchie questioni. Non posso certo pretendere di gareggiare in originalità con nessuno dei maestri che ho ora citato, e la mia ambizione si limita infatti a poco. Se saprò rendervi più chiari di prima non fossero che due dei corollari necessariamente impliciti nel determinismo, io v'avrò reso possibile il decidere pro o contro questa dottrina con un miglior discernimento di quello che ora vi è possibile. E se preferite di non decidere affatto, ma di restare nel dubbio, voi vedrete almeno più chiaramente ciò che è l'oggetto della vostra incertezza. Per tal modo apertamente io rinuncio fin da principio ad ogni pretesa di provarvi la verità del libero arbitrio. Quello che più io spero è di indurre alcuni di voi a seguire il mio esempio, assumendolo come vero, ed agendo come se fosse vero. Questo mi sembra, se il libero arbitrio è vero, che sia richiesto dalla stretta logica del caso. La sua verità non dovrebbe venirci imposta a forza, volenti o no. Ma dovrebbe essere accolta liberamente da uomini che possono ugualmente bene voltarle le spalle. In altre parole, il nostro primo atto di libertà, se siamo liberi, dovrebbe essere di affermare la nostra libertà. Ciò dovrebbe escludere, mi sembra, da parte dell'indeterminismo, ogni speranza di una dimostrazione coercitiva; dimostrazione di cui, per conto mio, son perfettamente contento di fare a meno.

Stabilito bene tutto questo, fin da principio, possiamo andare innanzi. Non senza, per altro, aver fissato anche un altro punto. Gli argomenti che mi accingo a dimostrare procedono tutti da due presupposti: primo, che quando formuliamo teorie intorno all'universo e le discutiamo con altri, ciò che ci ripromettiamo è di raggiungere per tal modo una concezione delle cose capace di darci una soddisfazione soggettiva; secondo, che se si hanno due concezioni, ed una ci sembra nel suo complesso più razionale dell'altra, noi abbiamo diritto di supporre che la più razionale sia la più vera delle due. Spero che voi vorrete accettare con me questi presupposti; giacchè temo, che se v'è qualcuno di voi che non lo possa, questi troverà poco giovamento da ciò che sto per dire. Non posso fermarmi a discutere questo punto; ma per conto mio son d'opinione che tutte le magnifiche conquiste della scienza fisica e matematica — le nostre teorie dell'evoluzione, dell'uniformità delle leggi naturali, etc. — derivano dalla nostra indomabile aspirazione a ridurre il mondo, nel nostro spirito, ad una forma più razionale di quella che risulta dal puro ordine della nostra esperienza immediata. Il mondo s'è mostrato in larga misura plastico a questa nostra esigenza di razionalità. Fino a qual punto preciso si mostrerà plastico, nessuno può dirlo. Il nostro solo mezzo di scoprire è di sperimentare; ed io, per parte mia, mi sento ugualmente libero di sperimentare concezioni moralmente, come meccanicamente o logica-

mente razionali. Se una certa formula, per esprimere la natura dell'universo viola i miei bisogni morali, io mi sentirò così libero di gettarla a mare, o almeno di dubitarne, come se, per esempio, essa sconcerta il mio bisogno dell'uniformità delle conseguenze; l'un bisogno essendo, per quanto mi è dato vedere, altrettanto soggettivo ed emotivo dell'altro. Il principio di causalità, per esempio, cos'è se non un postulato, un nome vuoto, che copre semplicemente il desiderio che la successione degli eventi manifesti un giorno un genere di relazione, fra le cose, più intimo della semplicemente arbitraria giustapposizione che ora ci appare attraverso la realtà fenomenica? Si tratta ancora di un altare ad un dio ignoto, come quello che San Paolo trovò ad Atene. Tutti i nostri ideali scientifici e filosofici sono altari elevati a dei ignoti. Il determinismo lo è altrettanto che il libero arbitrio. Se questo viene ammesso, noi possiamo discuterne a parità di termini. Ma se qualcuno pretende che mentre la libertà e la varietà sono, nel primo caso, bisogni soggettivi, la necessità e l'uniformità son qualcosa del tutto diversa, non vedo come sia possibile discutere (1).

(1) L'intera storia delle credenze popolari intorno alla Natura, s'oppone all'idea che il pensiero d'un ordine fisico universale possa esser sorto unicamente dall'accettazione passiva e dall'associazione di percezioni particolari. Ammesso come indubitabile che gli uomini procedono dal noto all'ignoto, è altrettanto certo che questo processo, limitato ai materiali fenomeni che si presentano spontaneamente, non avrebbe mai portato alla credenza di un'uniformità universale,

Per cominciare, dunque, devo supporvi a cognizione di tutti gli argomenti soliti in questa materia. Non posso trattenermi sulle vecchie prove ricavate dalla causalità, dalle statistiche, dalla sicurezza con la quale ci è possibile predire ciò che altri farà, dalla coerenza di carattere, e via dicendo. Vi sono nondimeno due *parole* che di solito dànno impaccio in queste classiche discussioni, e colle quali dobbiamo metterci in regola immediatamente se ci importa di fare qualche progresso.

ma soltanto alla credenza che il mondo è retto con mutevole alternativa dalla legge e dal caso. Dal punto di vista della sicura esperienza, null'altro esiste all'infuori della somma delle percezioni particolari, con le loro affinità da un lato, le loro contraddizioni dall'altro.

« Che vi sia nel mondo più ordine di quel che appare a primo aspetto, non si vede *fintanto che l'ordine non è cercato*. Il primo impulso a cercarlo procede da bisogni pratici: quando si devon raggiungere dei fini, s'ha anche bisogno di conoscere con sicurezza i mezzi che posseggano infallibilmente una proprietà, o producano un risultato. Il bisogno pratico è però soltanto la prima occasione per riflettere sulle condizioni della vera conoscenza; e se anche non esistesse non mancherebbero ancora motivi per portarci oltre la fase della pura associazione. Poichè non è già con uguale interesse, o meglio con uguale mancanza d'interesse, che un uomo considera quei processi naturali nei quali una cosa è legata ad una simile antecedente, e quelli nei quali essa è legata a qualche altra cosa. *I primi processi sono in armonia con le condizioni del suo pensiero*; i secondi no. Nei primi, i suoi *concetti*, i suoi *giudizi universali*, le sue *conclusioni* s'applicano alla realtà; nei secondi essi non hanno tale applicazione. E così la soddisfazione intellettuale, che in principio gli viene senza riflessione, desta da ultimo in lui il desiderio cosciente di vedere realizzate attraverso l' intero universo fenomenico quelle continuità, uniformità e necessità razionali che sono l'elemento fondamentale ed il principio direttivo del suo pensiero » (SIGWART, *Logik*, II, p. 382).

Una è la lodata parola *libertà,* l'altra è la parola ignominiosa *caso.* La parola caso io voglio conservare, ma desidero liberarmi della parola libertà. Le sue associazioni che la lodano hanno così adombrato tutto il resto del suo significato, che ambedue i partiti reclamano il diritto esclusivo di usarla, così che oggi i deterministi sostengono che sono essi soli i campioni della libertà. Il determinismo di vecchio stile era, possiamo dir così, un determinismo *aspro.* Esso non retrocedeva davanti a parole come fatalità, schiavitù del volere, necessità, e simili. Ma oggi abbiamo un determinismo *delicato* che abborre dalle parole dure, e ripudiando la fatalità, la necessità ed anche la predeterminazione, dice che il suo vero nome è libertà; poichè libertà non è altro che necessità saputa intendere, e la servitù dell'Altissimo è identica colla libertà vera. Perfino uno scrittore così poco solito a valersi di parole delicate, quale Hodgson, non esita a battezzarsi un « libero determinista ».

Ora, tutto ciò non è che un espediente di evasione, sotto cui il vero valore dei fatti è stato del tutto soffocato. La libertà in tutti questi sensi non presenta alcun problema. Non importa che cosa il delicato determinista intenda con quella parola, — sia l'azione priva di costrizione esteriore, sia l'azione virtuosa, sia l'adesione alla legge universale — chi non può rispondergli che talvolta siamo liberi e talvolta non lo siamo? Ma vi *è* un problema, una questione di fatto e non di parole, e una

questione della maggiore importanza, che vien spesso decisa senza discussione in un solo periodo, da quegli stessi scrittori che si indugiano in lunghi capitoli a dimostrare che cosa è la « vera » libertà; è la questione del determinismo, intorno alla quale parleremo stasera.

Per fortuna nessuna ambiguità va unita a questa parola o alla sua opposta, indeterminismo. Entrambi significano un modo esterno in cui le cose possono avvenire, e il loro suono freddo e matematico non è capace di associazioni sentimentali che possono guadagnare anticipatamente la nostra parzialità in un senso o nell'altro. Ora, una prova oggettiva per decidere fra il determinismo e l'indeterminismo, è, come io accennai poco addietro, assolutamente introvabile. Cerchiamo la differenza fra quelli, giudicando per nostro conto. Che cosa dice il determinismo?

Dice che le parti dell'universo già esistenti, stabiliscono e determinano in modo assoluto ciò che le altri parti saranno. Il futuro non ha possibilità incerte nascoste nel suo grembo: la parte che noi chiamiamo il presente, è compatibile con una sola totalità. Qualunque complemento futuro diverso da quello fissato fin dall'eternità, è impossibile. Il tutto è in ciascuna e in ogni parte, e la salda al resto in una unità assoluta, in un ferreo blocco, in cui non può essere incertezza od ombra di mutazione.

With earth's first clay they did the last man knead
And there of the last harvest sowed the seed.
And the first morning of creation wrote
What the last dawn of reckoning shall read (1).

L'indeterminismo, al contrario, dice che le parti hanno una certa misura di libertà, le une rispetto alle altre, così l'essere di una di esse non determina necessariamente ciò che le altre saranno. Ammette che le possibilità possono essere in eccesso sulle attualità, e che le cose non ancora manifeste alla nostra conoscenza possono essere in sè stesse realmente ambigue. Di due eventualità future, che possiamo concepire, l'una e l'altra possono ora essere realmente possibili; e l'una diventa impossibile solo nel momento in cui l'altra la esclude diventando reale essa stessa. L'indeterminismo nega così che il mondo sia una inflessibile unità di fatto. Dice che in esso v'è alla fine un certo pluralismo e, così dicendo, conferma la nostra ordinaria e piana concezione delle cose. A questa le realtà sembrano sospese in un mare più vasto di possibilità da cui sono scelte; possibilità che, come dice l'indeterminismo, esistono *in qualche luogo* e fanno parte della verità.

Il determinismo dice al contrario che esse non esistono *in nessun luogo,* e che la necessità da un lato e l'impossibilità dall'altro sono le sole cate-

(1) « Col primo fango terrestre essi impastarono l'ultimo uomo, e vi seminarono il seme dell'ultima raccolta. E la prima mattina della creazione scrisse ciò che l'ultima aurora del giudizio leggerà ».

gorie del reale. Le possibilità che mancano di realizzarsi sono, per il determinismo, pure illusioni; non furono mai possibilità effettive. Non v'ha nulla che comincia, esso dice, in questo nostro universo, giacchè tutto quello che vi fu, che è o che vi sarà realmente, è esistito virtualmente fin dall'eternità. E il nuvolo di possibilità con cui le nostre menti accompagnano questa massa di realtà, non è che un nuvolo di pure illusioni, a cui il solo nome che conviene è quello di « impossibilità ».

La questione, come si vede, è troppo netta perchè una terminologia eufemistica possa velarla o eluderla. La verità *deve* giacere da un lato o dall'altro, e il suo giacere da un lato fa che l'altro sia falso.

La questione riguarda solo l'esistenza di possibilità nel senso stretto della parola, di cose che possono, ma non devono essere. Ambedue le teorie ammettono, per esempio, che abbia luogo una volizione. Gli indeterministi dicono che un'altra volizione avrebbe potuto aver luogo invece sua, i deterministi giurano che nessun'altra. Ora, può la scienza esser chiamata a decidere quale sia la vera di queste due recise contraddizioni? La scienza professa di non trarre conclusioni se non fondate su dati di fatto, su cose che sono realmente accadute; ma qualsiasi certezza che qualcuna è realmente accaduta, come può darsi, anche in minimo grado, se qualcos'altro poteva o non poteva accadere in vece sua? I fatti soltanto possono esser provati per mezzo di altri fatti. I fatti non hanno

a che vedere con cose che sono possibilità e non fatti. E se non abbiamo altre prove all'infuori di quelle dei fatti, la questione della possibilità è destinata a restare un mistero che non sarà mai svelato.

La verità è che i fatti praticamente hanno pochissimo a che vedere nella nostra scelta delle teorie deterministe o indeterministe. Certamente, noi ostentiamo fatti in favore di queste o di quelle; e se siamo deterministi, noi parliamo dell'infallibilità con cui possiamo predire la condotta altrui, mentre, se siamo indeterministi, diamo grande importanza al fatto che è, appunto perchè non possiamo prevedere la condotta altrui, sia in guerra, che in politica e in tutti i grandi e piccoli rapporti ed affari umani, chè la vita è un giuoco così pieno di ansie e di rischi. Ma chi non vede la meschina insufficienza, per ambedue le parti, di queste così dette prove obbiettive? Ciò che riempie i vuoti, nella nostra argomentazione, è qualcosa di non obbiettivo, di non esterno. Ciò che ci divide in sostenitori e in avversari del possibilismo, è la diversità delle credenze e dei postulati — dei postulati di razionalità. A questi il mondo sembra più razionale ammettendovi le possibilità; a quello escludendole; e qualunque cosa diciamo del valore delle prove, ciò che ci fa monisti o pluralisti, deterministi o indeterministi, è sempre in fondo qualche sentimento di questo genere.

La forza del sentimento determinista è nell'avversione all'idea di incertezza. Appena cominciamo a ragionare di indeterminismo ai nostri amici, vediamo che una buona parte di essi scuote la testa. Questa idea della pluralità delle possibilità, quest'ammettere di più cose che ciascuna può esser possibile, dopo tutto, dicono essi, non è se non una perifrasi per significare caso; e il caso è qualcosa la cui idea una mente sana non può tollerare nel mondo, nemmeno per un istante. Cos'è ciò, essi domandano, se non l'assoluta folle irragionevolezza, la negazione dell'intelligibilità e della legge? Se la minima particella di ciò esiste in qualche parte, che cosa può impedire che l'intero edificio si sfasci, che le stelle si spengano e ritorni il caos?

Osservazioni di questa natura chiuderebbero tosto la discussione. Io ho già detto per altro che « caso » è una parola che desidero di conservare ed usare. Esaminiamo dunque con precisione che cosa significa, e cerchiamo se c'è ragione ch'essa sia un così terribile spauracchio.

La difficoltà della parola « caso » sembra essere nella supposizione che questa parola significhi qualcosa di positivo, e che se qualcosa accade per caso, deve essere di natura intrinsecamente irrazionale ed assurda. Ora, caso non significa nulla di questo. È un termine puramente negativo e relativo (1), che non ci dice nulla intorno a ciò di

(1) Parlando tecnicamente, è una parola con una significazione

cui esso è predicato, salvo che non ha connessione con qualche altra cosa, nè è controllato, assicurato o reso necessario da altre cose, prima della sua reale presenza. Siccome questo punto è il più intricato di tutto il mio discorso, ed al tempo stesso il punto sul quale tutto il resto riposa, vi prego di prestare un'attenzione particolare. Ciò che voglio dire è che l'appellativo di « caso » dato a una cosa, non ci dice niente di ciò che essa è in se stessa. Può esser buona o cattiva. Può esser la chiarezza, l'evidenza, l'adeguatezza stessa; può una volta avvenuta, accordarsi nel modo più perfetto immaginabile al sistema intero delle altre cose. Tutto ciò che voi dite, chiamando questo fatto « caso », è che esso non è garantito, e che può anche avvenire diversamente. Giacchè il sistema delle altre cose non ha alcuna presa positiva sulla cosa casuale. La sua origine è in certo modo negativa, essa sfugge e dice: Non mi toccare! venendo, quando viene, come un libero dono, o non venendo affatto.

Questa negatività, tuttavia, e questa opacità della cosa casuale quando vien così considerata *dall'esterno* o dal punto di vista delle cose precedenti o lontane, non le preclude una certa positività, una luminosità interiore, nel suo proprio luogo e momento. Tutto ciò che il suo carattere di caso af-

positiva, ma una connotazione negativa. Le altre cose devono tacere intorno a ciò che essa è; essa sola può decidere ciò al momento in cui si rivela.

ferma di lei, è che v'è in lei qualcosa di realmente suo proprio, qualcosa che non è la proprietà incondizionata del tutto. Se il tutto abbisogna di questa proprietà deve aspettare di poter averla se essa è materia di caso. E che l'universo può essere realmente una tale specie di società anonima, in cui gli azionisti hanno limitate responsabilità e limitati poteri, è certo una semplice ipotesi concepibile.

Con tutto ciò, sembra che per molti la minima discontinuità fra una parte e l'altra, la più piccola indipendenza, il più leggero accenno di incertezza intorno al futuro, rovinerebbero ogni cosa, e muterebbero questo felice universo in una sorta di pazzo turbine di sabbia, in un nulliverso. Poichè le future volizioni umane sono in realtà le sole cose incerte in cui possiamo aver occasione di credere, fermiamoci un momento per assicurarci se al loro carattere indipendente e accidentale, debbono essere addebitate tali terribili conseguenze per l'universo.

Che cosa significa dire che la mia scelta della strada per tornare a casa dopo la conferenza, è incerta e materia di caso in rapporto al momento presente? Significa che essa può essere tanto Divinity Avenue quanto Oxford Street, ma che una soltanto, l'una o l'altra, sarà scelta. Ora vi prego seriamente di immaginare che questa dubbiezza della mia scelta sia reale; e di fare poi l'impossibile ipotesi che la scelta venga fatta due volte, ed ogni volta cada su una strada diversa. In altre

parole, immaginate che prima io percorra Divinity Avenue, e che poi i poteri che governano l'universo distruggano dieci minuti del tempo, con tutto ciò ch'essi contengono, e mi ripongano ancora alla porta di questa sala, proprio come io era avanti che la scelta fosse fatta. Immaginate allora che, tutto il resto essendo lo stesso, questa volta io faccia una scelta diversa, e percorra Oxford Street. Voi, spettatori passivi, guardate e vedete i due universi: uno che contiene me che cammino per Divinity Avenue, e l'altro con lo stesso me che percorre Oxford Street. Ora, se voi siete deterministi, voi credete che uno di questi universi è impossibile fino dall'eternità; e che è impossibile per un'intrinseca irrazionalità che in qualche parte esso contiene. Ma considerando esternamente questi universi, potete voi dirmi quale è l'impossibile e l'irrazionale, e quale il razionale e necessario? Dubito che anche il più forte determinista fra voi possa avere il più lieve barlume di luce su questo punto. In altre parole, ognuno di questi universi, *dopo il fatto* e una volta esistente, appare ai nostri mezzi d'osservazione e di comprensione, proprio così razionale come l'altro. Non v'è assolutamente nessun criterio per cui si possa giudicare l'uno necessario, e l'altro oggetto del caso. Ma supponiamo ora di liberare gli dei dal loro ipotetico compito, e che la mia scelta, una volta *fatta* sia fatta per sempre. Io passo per Divinity Avenue. Se da buoni deterministi voi venite a dirmi, ciò che tutti i deterministi affermano esattamente, che

cioè per la natura delle cose io non avrei potuto andare per Oxford Street, che se io avessi fatto così si sarebbe avuto caso, irrazionalità, pazzia e un orribile strappo nell'ordine delle cose — io richiamo semplicemente la vostra attenzione sul fatto che la vostra affermazione è ciò che i tedeschi chiamano un *Machtspruch* (sentenza d'autorità), cioè una concezione fulminata come un dogma, senza fondamento in alcuna conoscenza dei particolari. Prima della mia scelta, tutte e due le strade sembravano ugualmente naturali, così a voi che a me. E se per caso avessi preso Oxford Street, Divinity Avenue avrebbe figurato nella vostra filosofia come lo strappo nell'ordine naturale, e voi l'avreste proclamata tale con la migliore coscienza deterministica del mondo.

Ma allora, che cos'è questo vano schiamazzo contro un caso che, se ci fosse presente, non potremmo per nessun carattere qualsiasi distinguere da una necessità razionale? Io ho preso l'esempio più volgare; ma nessun esempio possibile potrebbe condurre a un risultato differente. Poichè, quali sono le alternative che di fatto si offrono alla nostra scelta? Che cosa sono quei futuri che ci sembrano ora materia di caso? Non sono tutti simili a quello delle Divinity Avenue e dell'Oxford Street del nostro esempio? Non sono tutte *specie* di cose già esistenti e fondate sul campo esistente della natura? Ha mai qualcuno tentato di produrre un accidente *assoluto*, qualcosa di nessun conto pel resto del mondo? Tutti i motivi che ci spin-

gono, tutti i futuri che si offrono alla nostra scelta, non nascono allo stesso modo dal suolo del passato? ed ognuno di essi, quando sia realizzato per caso o per necessità, una volta realizzato, non ci sembrerebbe ugualmente convenire a quel passato, ed intrecciarsi nel modo più completo e più logico con i fenomeni già esistenti? (1)

Più ci si pensa, più ci si meraviglia che un così vuoto e gratuito schiamazzo contro il caso, abbia potuto trovare un'eco così grande nel cuore degli uomini. È quella una parola che non ci dice assolutamente nulla intorno a ciò che accade, e al *modus operandi* dell'accadere; e l'uso di essa come grido di guerra mostra solo un temperamento di assolutismo intellettuale, un'esigenza che il mondo sia come un blocco solido, soggetto ad un solo controllo, che il mondo non è affatto tenuto a soddisfare. Per ogni rispetto d'ordine pratico e suscet-

(1) Un argomento favorito contro il libero arbitrio, è che se questo fosse vero, l'uccisore d'un uomo, potrebbe con uguale probabilità essere il suo migliore amico come il suo peggiore nemico: e sarebbe ugualmente probabile, che una madre strangolasse il suo primo nato o lo allattasse, e che ciascuno di noi sarebbe ugualmente disposto a saltare dalle finestre del quarto piano che ad uscire dalla porta di casa, ecc. Coloro che usano siffatto argomento, dovrebbero giustamente esser esclusi dalla discussione, finchè non abbiano imparato in che cosa la questione realmente consiste. Il « libero arbitrio » non dice già, che ogni cosa che è materialmente concepibile è anche moralmente possibile. Esso dice solo, che delle alternative che realmente *tentano* la nostra volontà, più d'una è realmente possibile. È certo che le alternative che tentano così la nostra volontà sono in numero molto minore delle possibilità materiali immaginabili. Persone realmente tentate spesso uccidono i loro migliori amici, madri strangolano il loro primo nato, gente salta dalle finestre del quarto piano, ecc.

tibile di verificazione esterna, un mondo in cui le alternative che ora tengono sospesa la *vostra* scelta fossero determinate dal puro caso, sarebbe *per me* assolutamente indistinguibile dal mondo in cui ora io vivo. Onde io sono del tutto pronto, per quanto riguarda le vostre scelte, a chiamarlo un mondo per me indeterminato. Per *voi stessi*, è vero, questi medesimi atti di scelta che per me sono così incomprensibili, oscuri ed esterni, sono l'opposto di tutto ciò, poichè voi siete dentro di essi e li effettuate. A voi essi appaiono come decisioni, e le decisioni per colui che le compie, sono fatti fisici del tutto particolari. Luminose per sè, e da sè giustificantesi al momento vivo in cui hanno luogo, non hanno bisogno di nessuna forza esteriore che ponga su di esse la sua impronta, o le renda continue col resto della natura. Sono piuttosto esse stesse che sembrano dare continuità alla natura, e nella loro singolare ed intensa funzione di dar corso ad una possibilità e di impedirne un'altra, sembrano trasformare un incerto e complesso futuro in un passato immutabile e semplice.

Intorno alla psicologia dell'argomento non abbiamo da intrattenerci questa sera. La contesa fra determinismo e indeterminismo, fortunatamente, non ha nulla a che fare con questo o quel dettaglio psicologico. Essa è del tutto metafisica. Il determinismo nega l'indeterminatezza delle volizioni future, perchè egli afferma che nulla di futuro può essere indeterminato. Ma noi abbiamo già detto abbastanza per trarre la conclusione. Le volizioni

future indeterminate significano sì indeterminazione. Non temiamo di gridarlo forte dall'alto delle case, se è necessario; poichè sappiamo ora, che l'idea di indeterminatezza è, in fondo, proprio la stessa cosa che l'idea di dono: l'una essendo semplicemente una parola di disprezzo, l'altra di lode, applicata a qualsiasi cosa a cui non abbiamo alcun *diritto* effettivo. E se il mondo sia migliore o peggiore, avendo in sè questi casi o doni, dipenderà interamente da ciò che saranno queste cose incerte, e a cui noi non abbiamo diritto.

Siamo così arrivati propriamente al nostro argomento. Abbiamo visto che cosa significhi determinismo, e che l'indeterminismo veramente significa sorte; abbiamo anche visto che sorte, parola da cui ci si vuol far fuggire come da una peste mefitica, significa soltanto il fatto negativo, che nessuna parte nel mondo, per quanto grande, può pretendere di controllare assolutamente i destini del tutto. Ma per quanto, discutendo la parola « sorte », possa essere sembrato, che io affermassi la sua reale esistenza, io non ho ancora inteso di farlo. Noi non abbiamo ancora accertato se questo sia o no un mondo indeterminato; tutt'al più abbiamo accordato ch'esso sembra tale. Ed io ora ripeto ciò che dissi fin dal principio; che da un punto di vista strettamente teoretico la questione è insolubile. Approfondire il nostro senso teoretico della *differenza* fra un mondo indeterminato ed uno deterministico, è il massimo che io possa spe-

rare di fare; e questo finalmente posso ora incominciare, dopo tutto il tedioso lavoro per sgombrare la via.

Voglio mostrarvi prima di tutto ciò che è implicito nell'idea che questo nostro mondo è un mondo deterministico. Le conseguenze su cui richiamo la vostra attenzione, sono tutte legate al fatto, che questo è un mondo in cui dobbiamo fare costantemente ciò che, con vostro permesso, chiamerò, giudizi di rimpianto. Difficilmente passa un'ora in cui noi non vogliamo che qualcosa potesse essere diversamente; e felici invero sono quelli di noi, nei cui cuori non si è mai ripercossa la brama di Omar Khayam:

> That we might clasp, ere closed, the book of fate,
> And make the writer on a fairer leaf
> Inscribe our names, or quite obliterate.
>
> Ah! Love, could you and I with fate conspire
> To mend this sorry scheme of things entire
> Would we not shatter it to bits, and then
> Remould it nearer to the heart's desire? (1)

Ora, è innegabile che la maggior parte di questi rimpianti sono stolti e del tutto uguali, dal punto di vista del loro valore filosofico, alla cri-

(1) « Che noi potessimo afferrare, prima che fosse chiuso, il libro del destino, e fare che colui che vi scrive segnasse i nostri nomi sopra una pagina più bella, o li cancellasse del tutto. Oh! amore, se potessimo tu ed io congiurare col fato, per correggere totalmente questo triste ordine di cose, non lo frantumeremmo noi in piccoli pezzi, per rimodellarlo più in accordo al desiderio del nostro cuore? »

tica dell'universo di quel nostro amico d'infanzia, l'eroe della favola l'*Ateo e la ghianda:*

> Fool! had that bough a pumpkin bore,
> Thy whimsies would have worked no more, etc. (1).

Anche dal punto di vista dei nostri propri fini, noi faremmo probabilmente una cosa miserevole rimodellando l'universo; immaginiamoci ora dal punto di vista di fini che ci restano ignoti! Ond'è che i saggi rimpiangono il meno che possono. Vi sono rimpianti, tuttavia, assai ostinati e difficili a soffocare, — rimpianti per atti deliberati di crudeltà o di slealtà, per esempio, commessi da noi stessi o da altri. Difficilmente si può restare del tutto ottimisti dopo aver letto la confessione dell'assassino di Brockton, dell'altro giorno, che per liberarsi della moglie, la cui continua presenza l'annoiava, l'attrasse in un luogo deserto, sparò contro di lei quattro volte, e quando ella, giacendo al suolo gli disse « non l'avete fatto apposta, non è vero, mio caro? » rispose « No, non l'ho fatto apposta », mentre alzava una pietra e le fracassava il cranio. Un tale avvenimento, con la mite risposta e l'intima soddisfazione del colpevole, dà luogo ad una massa di rimpianti che non c'è bisogno di considerare in particolare. Sentiamo che, per quanto meccanicamente del tutto congrua al

(1) « Pazzo! se quel ramo avesse portato una zucca, la tua fantasia non avrebbe più lavorato ».

resto dell'universo, quell'azione è moralmente incongrua e veramente qualcos' altro sarebbe stato meglio al suo posto.

Ma per la filosofia deterministica, l'assassinio, la risposta, e l'ottimismo del colpevole, furono tutti necessari fin dall'eternità; e niente altro ebbe, per un solo istante, pur un'ombra di probabilità di esser messo al loro posto. Ammettere questo caso ci dicono i deterministi, equivarrebbe ad un suicidio della ragione; perciò noi dobbiamo fortificare i nostri cuori contro quel pensiero. Qui la cosa si complica, perchè troviamo la prima di quelle difficili conseguenze di determinismo e monismo, che è mia intenzione di farvi sentire. Se questo assassinio di Brockton fu voluto dal resto dell'universo, e dovè accadere alla sua ora predeterminata, niun'altra cosa avendo potuto esser in accordo col tutto, che cosa dobbiamo noi pensare dell'universo? Dobbiamo noi ostinarci nel nostro rimpianto, e dire, che, benchè non *avrebbe potuto* essere, tuttavia *sarebbe* stato migliore l'universo, se avesse avuto qualcosa di diverso da questo assassinio di Brockton? Questo, certamente, sembra la cosa più naturale e spontanea; tuttavia non è nulla di meno che la deliberata adesione ad una specie di pessimismo. Il rimpianto chiama l'assassinio un male. Ora, chiamare una cosa male, significa, se mai significa qualcosa, che quella cosa non dovrebbe essere, e che qualcos' altro dovrebbe essere in sua vece. Il determinismo, negando che qualcos'altro possa essere in luogo suo, definisce

virtualmente l'universo, come un luogo in cui ciò che dovrebbe essere è impossibile; in altre parole, come un organismo la cui costituzione è afflitta da una corruzione incurabile, da un irrimediabile male. Il pessimismo di uno Schopenhauer non dice nulla più di questo: che l'omicidio è un sintomo; ed è un cattivo sintomo, perchè appartiene a un tutto cattivo, che non può esprimere la sua natura altrimenti che producendo un tale sintomo in quel luogo particolare. Il dolore per l'omicidio deve trasformarsi, se siamo deterministi e coerenti, in un più largo dolore. È assurdo di rattristarsi per l'omicidio soltanto. Essendo le altre cose ciò che sono, *esso* non potrebbe essere diverso. Ciò che noi dobbiamo rimpiangere, è l'intero ordine delle cose, di cui l'assassinio è un elemento. Io non vedo nessuna via per sfuggire a questa conclusione pessimistica, se, essendo deterministi, il nostro giudizio di rammarico deve poter stare.

La sola via d'uscita, che il determinismo consente, è di tralasciare sempre il giudizio di rammarico. Che questo possa farsi, la storia mostra non essere impossibile. Il diavolo, *quo ad existentiam*, può esser buono. Cioè, per quanto egli sia un *principio* di male, l'universo, tuttavia, contenendo un tale principio, può essere praticamente migliore di quello che avrebbe potuto essere senza di quello. Ovunque, in piccolo, osserviamo che una certa quantità di male è la condizione per il raggiungimento di una più alta forma di bene. E non v'ha nulla che possa impedire a ognuno di ge-

neralizzare questa idea, e di confidare che se potessimo solo vedere le cose nella maniera più larga, perfino avvenimenti come questo assassinio di Brockton ci sembrerebbero compensati dall'utilità che è nelle loro conseguenze. Un ottimismo *quand même*, un ottimismo sistematico e infatuato come quello messo in ridicolo da Voltaire nel suo Candido, è uno dei possibili modi ideali di concepire la vita. Spoglio di asprezza dogmatica e illuminato dalle espressioni d'una tenera e patetica speranza, un tale ottimismo è stato la grazia di alcuni tra i caratteri più religiosi che sieno mai stati.

Throb thine with Nature's throbbing breast,
And all is clear from east to west (1).

Perfino la crudeltà e la frode possono essere tra i frutti benedetti del tempo, e il contendere con qualcuna delle loro particolari estrinsecazioni, può essere bestemmia. La sola vera bestemmia, insomma, può essere quell'atteggiamento pessimistico dell'anima, che la lascia cedere ai rimpianti, al rimorso, al dolore.

Così il nostro determinismo pessimista può diventare un ottimismo determinista, a condizione di sopprimere il nostro giudizio di rammarico.

Ma questo non ci conduce immediatamente ad

(1) « Palpiti il tuo seno col seno palpitante della Natura, e tutto è chiaro da oriente a occidente ».

un singolare stato logico? Il determinismo ci porta a chiamare falsi i nostri giudizî di rammarico, perchè sono pessimisti implicando che ciò che è impossibile tuttavia dovrebbe essere. Ma consideriamo allora i giudizi in se stessi. Se essi sono falsi, altri giudizi, e presumibilmente di approvazione, dovrebbero esser in luogo d'essi. In quanto però essi sono necessari, niente altro *può* essere al loro posto; e l'universo resta appunto ciò che era prima: cioè un luogo in cui ciò che dovrebbe essere appare impossibile. Noi abbiamo tolto un piede dal pantano pessimista, ma l'altro vi si affonda di più. Abbiamo liberato le nostre azioni dai legami del male, ma i nostri giudizî sono ora tenuti fermi. Quando gli assassinî e le frodi cessano di essere colpe, i rimpianti sono assurdità ed errori teoretici. La vita teoretica e la vita attiva fanno così una specie di altalena sul terreno del male. Quando l'una s'innalza, l'altra deve discendere. L'assassinio e la frode non possono essere buoni senza che il loro rimpianto sia assurdo; ma se il loro rimpianto è giusto, essi non possono essere che riprovevoli. Nondimeno entrambi sono supposti predestinati; cosicchè qualcosa di fatalmente irragionevole, falso ed assurdo deve essere nel mondo. Questo deve essere un luogo di cui o il peccato o l'errore sono parte necessaria. Da questo dilemma a prima vista non sembra esservi via d'uscita. Dobbiamo quindi così presto ricadere nel pessimismo da cui credevamo di essere usciti? E non v'ha nessun modo possibile di chiamare, *tutti* insieme buoni,

con tranquilla coscienza logica, gli assassini e le frodi, le ripugnanze ed i rimpianti?

Certamente questo modo esiste, e per la maggior parte probabilmente voi, non indugiate a formularvelo da voi stessi. Prima, tuttavia, osservate come inevitabilmente la questione del determinismo e dell'indeterminismo sdruccioli nella questione dell'ottimismo e del pessimismo, o come dicevano i nostri padri, nella « questione del male ». La forma teologica di tutte queste discussioni è la più semplice e la più profonda, la forma che lascia la minore via d'uscita: non perchè, come alcuni dissero ironicamente, i teologi s'indugino sul rimorso e sul rimpianto con una certa morbida tenerezza, come lussi spirituali, ma perchè quelli sono fatti reali del mondo, e come tali devono essere presi in considerazione nell'interpretazione deterministica di tutto ciò che fu destinato ad essere. Se sono destinati ad essere errori, non forse l'ala dell'irrazionalità getta ancora la sua ombra sopra il mondo?

La via d'uscita da questo imbroglio sta, come abbiamo detto, non molto lontano. Gli atti necessarî che noi erroneamente lamentiamo, possono essere buoni, e tuttavia può esser tale anche il nostro errore di dolercene, ad una semplice condizione. Il mondo non deve esser considerato come una macchina, il cui intento finale è di realizzare qualche bene esterno, ma piuttosto come un mezzo per approfondire la conoscenza teorica di ciò che

il bene ed il male sono nella loro natura intrinseca. Alla natura non preme la pratica del bene nè del male, ma la loro conoscenza. La vita è un lungo nutrirsi del frutto dell'albero della *conoscenza.* Io ho l'abitudine di chiamare *gnostico* questo punto di vita, dal quale il mondo non è nè ottimismo nè pessimismo, ma un *gnosticismo.* Questo termine può tuttavia condurre a qualche malinteso, sicchè io qui l'userò il meno possibile, e parlerò piuttosto di *soggettivismo* e di punto di vista *soggettivista.*

Il soggettivismo ha tre grandi rami, che possiamo chiamare rispettivamente scientificismo, sentimentalismo e sensualismo. Essi si accordano sostanzialmente intorno all'universo, stimando che quanto vi appare è complementare a ciò che noi ne pensiamo e sentiamo. Il delitto giustifica la sua criminalità destando la nostra cognizione di quella criminalità, ed eventualmente anche i nostri rimorsi e rammarichi, e l'errore ch'è nei rimorsi e nei rammarichi, l'errore di supporre che il passato avrebbe potuto essere differente, si giustifica per il proprio ufficio. Il quale è di acuire il nostro senso di *ciò* che è l'irreparabilmente perduto. Quando noi lo pensiamo come ciò che avrebbe potuto essere (« le più tristi parole della lingua o della penna »), esso ci si presenta con più forti attrattive; mentre il nostro scontento per ciò che ci sembra aver preso il suo posto ci dà una più viva angoscia. Ammirabile artificio della natura! ci vien fatto di esclamare; essa ci inganna allo scopo di meglio illuminarci, e non tralascia nulla

per accentuare alla nostra coscienza la grande distanza fra gli opposti poli del bene e del male, tra cui oscilla la creazione.

Abbiamo per tal modo chiaramente illustrato ciò che può esser chiamato il dilemma del determinismo, quando il determinismo pretende essere una concezione del mondo. Un determinismo puramente meccanico, è vero, piuttosto si compiace di non avere una tale concezione. Esso è molto sicuro che l'universo deve soddisfare il suo postulato di una continuità e coerenza fisica, ma sorride di chiunque si faccia avanti con un postulato anche di coerenza morale. Io posso per altro supporre che fra voi, stasera, il numero dei deterministi intransigenti o puramente meccanici sia esiguo. Il determinismo alle cui seduzioni voi siete maggiormente esposti, è quello che chiamai determinismo tenue; il determinismo che permette, che alle considerazioni di causa e di effetto si uniscano considerazioni di bene e di male, nel decidere a qual tipo di universo possa il nostro ascriversi razionalmente. Il dilemma di questo determinismo mette da una parte al pessimismo, dall'altra al soggettivismo. In altre parole: se il determinismo vuole evitare il pessimismo, esso deve tralasciare di considerare i beni ed i mali della vita sotto un aspetto obbiettivo, e riguardarli invece come materia, in sè stessa indifferente, per la produzione della nostra conoscenza scientifica e morale.

Sfuggire al pessimismo, tutti lo sappiamo bene,

non è cosa facile. I vostri studi v'hanno sufficientemente mostrato la difficoltà quasi disperata di accordare la nozione dell'esistenza d'un unico principio delle cose, e precisamente d'un principio di perfezione assoluta, con i fatti della vita, come ogni giorno ci si mostrano. Se quel principio è perfezione, come avviene che si trova qui imperfezione? Se Dio è buono, come avvenne che egli creò — o se non fu egli a crearlo, come può permettere — il male? I fatti cattivi devono essere spiegati come illusioni, il demonio imbiancato a calce, disinfettato l'universo, se nè la bontà, nè la unità, nè la potenza di Dio devono essere impugnate. Ora di tutti i diversi modi di operare tale disinfezione, di far sì che il male sembri meno male, appunto il soggettivismo appare di gran lunga il migliore (1).

Poichè, dopo tutto, non v'ha qualcosa di assurdo nella nostra comune nozione delle cose esterne come buone o cattive in sè stesse? Gli omicidi e le frodi, considerati come puri avvenimenti esterni o movimenti della materia, possono essere cattivi

(1) A chi dica che si contenta del pessimismo, e che non ha obbiezioni al concepire il tutto come cattivo, non ho più nulla da dire; egli muove al mondo meno domande di me, che voglio guardare un po' più addentro, prima di rinunciare ad ogni speranza di soddisfarle. Se, tuttavia, ciò che egli intende di dire è, che il male di alcune parti non gl'impedisce di accettare un universo di cui altre *parti* sono di sua soddisfazione, io lo accolgo come un alleato. Egli ha abbandonato l'idea del *Tutto*, che è l'essenza del monismo deterministico, e considera le cose come un pluralismo, come appunto io faccio in questo scritto.

senza che alcuno ne senta la loro malvagità? Ed il paradiso potrebbe realmente esser un bene, senza un principio senziente da cui la bontà fosse percepita? I beni ed i mali esterni praticamente sembrano indistinguibili, salvo in quanto son capaci di determinare giudizi morali a loro riguardo. Ma allora i giudizi morali appaiono come la cosa principale, ed i fatti esterni soltanto strumenti transitorii per la loro produzione. Questo è il soggettivismo. Ognuno deve qualche volta essersi meravigliato di quella strana incongruenza della nostra morale: che per quanto la ricerca del bene esterno sia lo scopo della nostra esistenza, il raggiungimento di esso sembri segnare la sua soffocazione e morte.

Perchè mai la rappresentazione di qualunque paradiso o utopia celeste o terrena, suscita in noi tale noia e tanto desiderio di sfuggirne? Il cielo delle nostre scuole domenicali coi suoni d'arpa e le bianche vesti, e il beato Eliso rappresentato in *Data of Ethics* di Spencer come la consumazione finale del progresso, si equivalgono perfettamente a questo riguardo; sono tutti paesi da inetti, puramente e semplicemente (1). Quando noi li guardiamo da questa deliziosa confusione di follie e di realtà, di sforzi e di fiacchezze, di speranze e di paure, di agonie e di gioie che formano il nostro stato presente, il *tedium vitae* è il solo senti-

(1) cfr. *Essays by a Barrister* di James Stephen. Londra, 1862, pag. 138, 318.

mento che essi destano nei nostri petti. Alle nostre nature crepuscolari, nate per il contrasto, per il chiaroscuro morale alla Rembrandt, per la mutevole battaglia della luce colle tenebre, quei quadri di luce su luce sono vuoti e senza espressione e non possono essere nè amati nè capiti. Se *questo* è tutto il frutto della vittoria, noi diciamo, se le generazioni umane soffrirono e caddero, ed i profeti parlarono e i martiri cantarono nel fuoco, e tutte le sacre lacrime furono versate per nessun altro scopo che l'avvento d'una razza di creature d'una così inaudita insipidità affinchè conducessero *in saecula saeculorum* le loro soddisfatte vite inoffensive, ebbene, allora meglio perder la battaglia che vincerla; o in ogni caso meglio abbassare il sipario prima dell'ultimo atto della commedia, in modo che un'opera che era incominciata con un'aria così grave sia salvata da un epilogo tanto balordo.

Tutto questo è ciò che io potrei dire, se fossi chiamato a patrocinare la causa dello gnosticismo; ed i suoi veri amici, fra i quali vedrete che io non posso esser contato, ci direbbero senza difficoltà molte altre cose ancora. Considerato come un fine stabile, ogni bene esterno diventa una pura noia. Esso deve essere minacciato, deve essere occasionalmente perduto, perchè tutta la sua bontà possa essere sentita. Anzi, più che occasionalmente perduto. Nessuno conosce il valore dell'innocenza, finchè essa non è perduta per sempre, senza che possa essere ricomprata in alcun modo. Non al

santo, ma al peccatore che si pente, si rivela il senso della vita in tutta la sua ampiezza, altezza, e profondità. Non l'assenza del vizio, ma il vizio e la virtù che lo stringe alla gola, sembra essere lo stato umano ideale. E sembra non esservi ragione di supporre che non sia lo stato umano permanente. Una profonda verità è quella su cui insiste la scuola di Schopenhauer: la illusorietà dell'idea del progresso morale. Le forme più brutali di male che scompaiono, vengono sostituite da altre più sottili e velenose. Il nostro orizzonte morale si muove insieme con noi, nè mai arriviamo più vicini a quella linea lontana dove si incontrano le onde *nere* con l'azzurro del cielo. Lo scopo finale del nostro universo sembra piuttosto essere il massimo arricchimento possibile della nostra conoscenza morale, attraverso il più intenso giuoco di contrasti e la più larga diversità di caratteri. Ciò, naturalmente, fa necessario che alcuni di noi siamo vasi di male, ed altri vasi di bene. Ma il punto di vista soggettivista riduce tutte queste distinzioni esteriori a un denominatore comune. Il miserabile che langue nella segreta della galera può bere forse del vino della verità, che mai s'accosterà alle labbra del cosidetto beniamino della fortuna. E la conoscenza particolare di ciascuno di essi è una nota indispensabile nel grande concerto morale che i secoli nel loro volgere traggono dal cuore dell'uomo.

E basta del soggettivismo! Se il dilemma del determinismo è di scegliere fra esso e il pessimismo,

non mi pare v'abbia luogo ad esitare, dal punto di vista strettamente teoretico. Il soggettivismo si presenta come il sistema più razionale. Ed è ben possibile che il mondo, per quanto io sappia, non sia niente altro che questo. Quando v'è il sano amore della vita e tutte le sue forme e le sue aspirazioni appaiono così ineffabilmente reali, quando le cose più brutali e quelle più spirituali sono illuminate dallo stesso sole, e ciascuna è una parte integrale della ricchezza totale, allora sembra cattivo e malsano respingere alcuni fatti di un universo così forte, e desiderare ch'essi non esistano. Accettate piuttosto il punto di vista strettamente drammatico, e trattate il tutto come una grande favola senza fine, che lo spirito dell'universo, sforzandosi di realizzare il suo proprio contenuto, pensa e rappresenta per l'eternità a sè medesimo (1).

Nessuno, voglio sperare, mi accuserà dopo tutto questo di disconoscere le ragioni in favore del soggettivismo. Dirò ora perchè queste ragioni, per quanto forti, non mi persuadano, e confido che le mie obiezioni siano ancora più forti.

Confesso schiettamente che esse sono d'ordine pratico. Se prendiamo a considerare il soggettivismo, in buona fede e con tutta serietà, dal punto di vista pratico, e seguiamo le sue conseguenze,

(1) « Cet univers est un spectacle que Dieu se donne à lui-même. Servons les intentions du grand chorège en contribuant à rendre le spectacle aussi brillant, aussi varié que possibile » RENAN.

c'imbattiamo in qualche cosa che ci arresta. Un soggettivismo che pur s'inizî nella materia più seria e più intellettuale, dalle leggi stesse della sua natura è portato a svolgersi in un altro aspetto e a finire nel più morbido dilettantismo. Una volta messo in disparte il principio che certi doveri sono buoni per sè stessi, e noi siamo qui per compierli, senza preoccuparci che ci piacciano o no; una volta assunto il principio opposto, che le nostre azioni buone e le nostre violazioni del dovere sono per uno scopo comune, il raggiungimento della conoscenza e del sentimento soggettivo, e che l'approfondimento di queste è lo scopo principale della nostra vita, a che punto ci fermeremo della china sdrucciolevole? In teologia il soggettivismo porta all'antinomismo, in letteratura al romanticismo. Nella vita pratica, ad una sentimentalità snervata o ad uno sfrenato sensualismo.

Sempre esso promuove l'atteggiamento fatalistico. Rende ancor più passivi quelli che sono già troppo inerti, e rende del tutto negligenti quelli la cui energia è già in eccesso. Tutta la storia ci mostra che il soggettivismo, ogni volta che potè espandersi liberamente, finì in ogni specie di licenza spirituale, morale e pratica. Il suo ottimismo volge ad una indifferenza morale che infallibilmente conduce al disfacimento. Se lo gnosticismo hegeliano, che ha fatto la sua comparsa qui ed in Inghilterra, dovesse mai diventare una filosofia molto diffusa, come fu un tempo in Germania, è fuor di dubbio ch'esso svilupperebbe queste sue

conseguenze, qui come là, e produrrebbe una reazione di disgusto. Io ho già udito un dottore di questa scuola esprimere dalla cattedra il suo desiderio di peccare come Davide, se solo egli potesse pentirsi come Davide. Mi direte che egli seminava avena selvatica, o meglio avena sterile; e forse era così. Ma sta il fatto che nella filosofia gnostica o soggettivista il seminar l'avena, selvatica o domestica, diventa una necessità sistematica e la principale funzione della vita. Dopo le verità pure e classiche, viene la volta di sperimentare le eccitanti e rancide: e se le stupide virtù del pecorume filisteo non intervengono e non salvano la società dall'influenza dei figli della luce, una sorta di interna putrefazione diventa il suo destino inevitabile.

Guardate le ultime propaggini della scuola romantica quali ci si mostrano nella strana letteratura parigina contemporanea, cui dobbiamo sovente ricorrere, noi appartenenti a paesi meno agili per rinfrescare le nostre menti quando si sentono oppresse dalla pesantezza dei nostri prodotti paesani. La scuola romantica principiò col culto della sensibilità soggettiva e con la rivolta contro l'autorità, di cui Rousseau fu il primo grande profeta, e attraverso varii flussi e riflussi, dopo l'avvento di molte destre e di molte sinistre, è oggi rappresentata da due uomini di talento, Renan e Zola: uno che parla con la sua voce maschile, l'altro, per così dire, con la sua voce femminile. Preferisco non occuparmi ora dei rappresentanti di mi-

nore importanza; e il Renan che ho in mente è d'altronde il Renan più recente. Nel senso in cui adoprai la parola gnostico, egli e Zola sono gnostici della qualità più spiccata. Entrambi sono sitibondi dei fatti della vita, ed affermano che i fatti della sensibilità umana sono fra tutti i più degni di attenzione. E s'accordano inoltre nel dire, che la sensibilità sembra non essere destinata ad alcun fine più alto; non certamente, come dicono i Filistei, perchè semplici beni esterni avvengano, e per frustrare mali esterni. L'uno ama i fatti sensibili per la loro intensità, l'altro per la loro dolcezza; l'uno parla con voce di bronzo, l'altro con voce d'arpa eolia; l'uno ignora rozzamente la distinzione del bene e del male, l'altro civetta tra la vile effeminatezza dei suoi Dialoghi filosofici, e l'ottimismo farfallino dei suoi *Souvenirs de Jeunesse*. Ma nelle pagine d'entrambi risuona incessantemente il rauco *vanitas vanitatum, omnia vanitas*. Nessuno scrittore di questa scuola romantica francese ci reca una parola di salvezza per quell'ora di sazietà delle cose della vita — quella in cui diciamo: « Io non vi trovo alcun piacere » — o per quell'ora di terrore della immensa vicenda senza significato del mondo. Perchè il terrore e la sazietà sono fatti di sensibilità come gli altri; e quando viene il loro momento essi regnano di pieno diritto. L'essenza delle manifestazioni romantiche, sia politiche che critiche o storiche, è questa intima irrimediabilità, che Carlyle chiama l'estremo piagnisteo del dolore e della miseria. E da

questo stato spirituale romantico non è assolutamente possibile nessuna via d'uscita *teoretica.* Sia che, come Renan, noi concepiamo la vita in modo più raffinato, come un romanzo dello spirito; sia che, come i seguaci di Zola, ostentiamo il nostro carattere « scientifico » e « analitico », e preferiamo essere cinici e chiamiamo il mondo un « romanzo sperimentale » su scala infinita, nell'un caso e nell'altro il mondo ci appare potenzialmente come lo stesso Carlyle lo chiamò una volta: un immenso, lugubre, solitario Golgota, un mulino di morte.

La sola via d'uscita è d'ordine pratico. E poichè ho rammentato il nome oggi molto ingiuriato di Carlyle, lasciatemelo nominare ancora una volta, e dire che quella via ci è rivelata dal suo insegnamento. Non occupiamoci ora della vita di Carlyle, nè d'una grande quantità dei suoi scritti. Quale è la cosa più importante ch'egli ci abbia detto? Egli disse: « Impiccate le vostre sensibilità. Date fine ai vostri rimpianti lagrimosi, e ai vostri non meno lagrimosi rapimenti! cessate tutta la vostra balordaggine sentimentale, e mettetevi a LAVORARE da uomini! » Questo pertanto significa rottura completa con la filosofia soggettivista. E dice che la nostra condotta e non la nostra sensibilità è ciò che preme sopra ogni altra cosa. Con la visione di certe opere da compiere, di certi mutamenti esteriori da produrre o a cui opporsi, esso dice che il nostro orizzonte intellettuale finisce. Non importa come ci venga fatto di compiere questi

doveri esteriori. Se lietamente e spontaneamente, o tristemente e a malincuore, dobbiamo compierli in qualche modo; perchè tralasciarli significa perdizione. E non importa che cosa noi sentiamo; se solo noi siamo fedeli nell'atto esterno e rifiutiamo di fare il male, il mondo sarà per questo salvo, e noi avremo assolto il nostro debito verso di esso. Prendiamo dunque il giogo sulle nostre spalle, pieghiamo il collo alla grave legalità del suo peso; qualcos'altro che il nostro sentimento consideriamo nostro limite, nostro padrone, nostra legge; siamo pronti a vivere e a morire nel suo servizio, e d'un tratto saremo passati dalla filosofia soggettiva alla obbiettiva, come uno che si sveglia da un sogno febbrile pieno di tristi bagliori e rumori, e si trova immerso nella sacra freschezza e nella quiete dell'aria della notte.

Ma quale è l'essenza di questa filosofia della condotta obbiettiva, così vecchia e finita, ma anche così casta e sana e forte, in confronto colla sua rivale romantica? È il riconoscimento di limiti, esterni ed oscuri al nostro intelletto. È il desiderio dopo esser riusciti in qualche azione di bene, di sentirsi in pace; poichè la nostra responsabilità finisce con il compimento di quel dovere, e il peso di ciò che rimane possiamo bene rimetterlo a poteri più alti (1).

(1) Così, per esempio, il peso di badare che il *fine* di tutta la nostra probità sia qualche positivo profitto universale.

Look to thyself, o Universe,
Thon art better and not worse (1)

noi possiamo dire in questa filosofia, appena compiuta la nostra parte di dovere, per quanto esigua. Poichè secondo essa l'universo appartiene ad una pluralità di forze semi-indipendenti, ognuna delle quali può aiutare od impedire l'azione di tutte le altre, ed essere aiutata o impedita.

Questo pertanto ci riporta, dopo un lungo giro, direttamente alla questione dell'indeterminismo e alla conclusione di ciò che venni per dirvi stasera. Poichè il solo modo coerente di rappresentare un pluralismo ed un mondo le cui parti possano agire le une sulle altre, mediante la loro azione buona o cattiva, è il modo indeterminista; quale interesse, quale gusto, quale stimolo può esservi nel fare il bene, se non possiamo sentire che anche il male è possibile e naturale, anzi che è minaccioso e imminente? E che senso può esservi nel condannarci per aver fatto il male, se il nostro dovere non era di agire diversamente, e se la via del bene non ci era ugualmente aperta? Io non so capire la disposizione ad agire, indipendentemente da come noi sentiamo, senza credere che gli atti sono realmente buoni o cattivi. E non posso capire che si creda un atto cattivo, senza il dolore per il suo

(1) « Guardati, o Universo, tu sei migliore e non peggiore ».

compimento. Non posso infine capire questo dolore, senza il riconoscimento di possibilità effettive nel mondo. Soltanto *allora* è qualcosa di diverso da un mero scherno, il sentire, dopo aver mancato di fare del nostro meglio, che un'opportunità irreparabile è andata perduta per l'universo, e che la sua perdita va poi pianta per sempre.

Se voi sostenete che tutto ciò è superstizione, che la possibilità è impossibilità all'occhio della scienza e della ragione, e che se io agisco male è perchè l'universo fu predestinato a soffrire per questo difetto, ecco che ricadete nel dilemma, nel labirinto del pessimismo e del soggettivismo, fuori delle cui reti ci aprimmo or ora la via.

E certo, se ci piace, noi siamo padroni di ricadervi. Ma per parte mia, qualunque siano le difficoltà della filosofia del bene e del male obbiettivo che l'indeterminismo sembra portar seco, il determinismo con il suo dilemma di pessimismo o romanticismo contiene difficoltà più grandi ancora. Ricorderete che un momento fa io ho espressamente respinto la pretesa di arrecare argomenti che in questa materia possano costringere all'assenso nel modo cosidetto scientifico. Per conseguenza, alla fine di questo lungo discorso, io mi trovo costretto ad esporre le mie conclusioni in un modo del tutto personale. Questo metodo personale di appello sembra essere fra le condizioni stesse del problema, e il più che ciascuno possa fare è di confessare nel modo più candido le ra-

gioni della sua fede, e lasciare che il proprio esempio agisca sugli altri come può.

Lasciate dunque che senza ambagi io dica questo. Il mondo è assai enigmatico, in tutta coscienza, qualunque teoria si possa assumere per esso. L'indeterminismo che io sostengo, la teoria del libero-arbitrio nel senso popolare, fondata sul giudizio di rimpianto, ci presenta questo mondo come vulnerabile, e suscettibile di ricever nocumento da talune delle sue parti, se esse agiscono male. E ci presenta il loro agir male come possibile o eventuale, ma non inevitabile nè con certezza evitabile. In tutto ciò è una teoria priva e di chiarezza e di stabilità. Esso ci dà un universo pluralistico, inquieto in cui nessun punto di vista può abbracciare tutta la scena, e per una mente posseduta dall'amore dell'unità a qualsiasi costo, esso resterà, senza dubbio, sempre inaccettabile. Un mio amico di tal genere mi disse una volta che il pensiero del mio universo gli faceva venir male, come la vista dell'orribile brulicame d'una moltitudine di vermi nelle carni di una carogna.

Ma mentre io ammetto senz'altro che il pluralismo e l'irrequietezza sono in certo modo repugnanti ed irrazionali, trovo che qualunque altro concetto è ancor più profondamente irrazionale. L'indeterminismo con i suoi vermi, se vi piace di parlarne, così, offende soltanto l'assolutismo nativo del mio intelletto — un assolutismo che forse, dopo tutto, richiede d'essere tenuto a freno. Ma il determinismo, con la sua necessaria carogna, per conser-

vare l'immagine, e senza vermi possibili che la divorino viola interamente il mio senso di realtà morale. Quando, per esempio, penso ad una cosa infame quale l'assassinio di Brockton, io non so concepirla come un atto per cui l'universo, come un tutto, esprime logicamente e necessariamente la sua natura, senza provare raccapriccio per la complicità con un tale tutto. E io rifiuto deliberatamente di restare in rapporti di fedeltà con l'universo, dicendo senz'altro che l'assassinio, poichè procede dalla natura del tutto, non è una cosa infame. Vi sono *alcune* reazioni istintive colle quali, per parte mia, non voglio mischiarmi. La sola alternativa che resta, l'atteggiamento del romanticismo gnostico, urta i miei istinti personali in modo altrettanto violento. Falsifica la semplice obbiettività della loro estrinsecazione che il raccapriccio che l'omicidio desta in me, sia ragione sufficiente per la perpetrazione del delitto. Trasforma la vita da una realtà tragica in un insincero spettacolo melodrammatico, sozzo o sfarzoso a secondo della malsana curiosità del primo venuto. E con la sua consacrazione dello stato d'animo « romantico naturalista », e con l'elevazione della più bassa plebaglia di *littérateurs* parigini fra gli organi eternamente indispensabili per cui l'infinito spirito delle cose giunge a quella illuminazione soggettiva che è il suo compito, mi lascia in presenza di una specie di carogna soggettiva molto più disgustosa di quella obbiettiva che era chiamato a portar via.

No! mille volte meglio di questa corruzione sistematica della nostra sanità morale, il più schietto pessimismo, purchè sia sincero; ma meglio assai di questo il mondo della sorte. Fate quanto schiamazzo vi piace intorno alla « sorte »; io so ch'essa significa pluralismo e nulla più. Se alcuni degli elementi del pluralismo sono cattivi, la filosofia del pluralismo, per quanto possa vietarmi larghe vedute, mi permette almeno di volgermi agli altri elementi con affetto sincero e con senso morale non sofistico. Che se io voglio ancora pensare il mondo come un intero, essa mi fa sentire, che un mondo, che ha pur una *possibilità* d'essere del tutto buono, anche se questa non si realizzi mai, è migliore di un mondo che non la contiene. Che cosa è mai questa « possibilità », la cui idea mi si esorta e scongiura a bandire dalla mia considerazione del futuro, quasi che sia il suicidio della ragione? È appunto questo: la possibilità che nel riguardo morale il futuro possa essere diverso e migliore del passato. Questa è la sola possibilità che abbiamo qualche motivo di supporre esistente. È vergogna, piuttosto, respingerla e negarla. Poichè la sua presenza è l'aria vitale che tiene vivo il mondo, il sale che gli impedisce di corrompersi.

E qui potrei legittimamente fermarmi, avendo espresso tutto ciò di cui m'ero proposto di farvi persuasi questa sera. Ma so bene che se mi fermassi qui, nella mente di alcuni di voi resterebbero malintesi, che impedirebbero l'effetto di ciò

che ho detto; perciò mi par meglio aggiungere qualche altra parola.

In primo luogo, malgrado tutte le mie spiegazioni, la parola « sorte » turberà ancora. Benchè possiate essere avversi voi stessi alla dottrina determinista, voi cercate una parola più simpatica che la parola « sorte » per la dottrina opposta, e con molta probabilità voi considerate la mia predilezione per una tale parola come un tratto ostinato di parzialità da parte mia. Certamente essa *è* una cattiva parola per fare dei convertiti. Voi preferireste che io non ve l'avessi messa davanti a bella prima, e vorreste servirvi d'una parola più gradevole.

Orbene, ammetto che vi può essere un tantino di caparbietà nella mia scelta. Lo spettacolo del vano giuoco di monopolizzare le più simpatiche parole, offertoci dai deterministi della seconda specie, non intransigente, m'ha portato forse troppo violentemente all'eccesso opposto, e piuttosto d'esser colto a disputare con essi per le parole buone, io ho preferito prendere la prima cattiva che si presentava purchè non fosse equivoca. La questione è di cose, e non dei loro nomi encomiastici, e la parola migliore è quella che pone gli uomini in grado di sapere al più presto se essi sono o no d'accordo intorno alle cose. Ora, la parola « sorte » con la sua singolare negatività, è proprio la parola adatta. Chiunque l'adopra invece di « libertà » rinuncia formalmente e risolutamente ad ogni pretesa di verificare le cose che egli chiama libere.

Confessa, per parte sua, che esse non sono migliori di ciò che sarebbero se puramente casuali. È una parola di *impotenza,* ed è perciò la sola parola sincera che possiamo adoperare, se ammettendo la libertà per certe cose, l'ammettiamo onestamente, e corriamo realmente il nostro rischio. « Chi mi sceglie deve dare e perdere tutto ciò ch'egli ha ». Qualunque altra parola consente l'equivoco, e ci permette, come ai deterministi della seconda specie, di fingere con una mano di liberare l'uccello prigioniero, mentre con l'altra mano gli leghiamo un nastro ad una gamba per assicurarci che non sfugga alla nostra vista.

Ma ora voi approvate il vostro ultimo dubbio. L'ammissione di una tale sorte senza garanzia, o libertà, non preclude del tutto l'idea d'una Provvidenza che governa il mondo? Non lascia il destino dell'universo alla mercè delle possibilità casuali e perciò insicuro? In breve, non nega l'aspirazione della nostra anima ad una pace suprema dopo tutte le tempeste; ad uno zenith azzurro al di sopra di tutte le nubi?

La mia risposta sarà breve. La credenza nel libero-arbitrio non è minimamente incompatibile con la credenza nella Provvidenza; purchè non limitiate l'azione della Provvidenza a fulminare niente altro che decreti *fatali.* Se ammettete ch'essa fornisca le possibilità come le attualità dell'universo, e proceda nel suo pensiero su questi due ordini come noi facciamo nel nostro, possono esservi possibi-

lità incontrollate perfino da lei, e il corso dell'universo può realmente essere ambiguo; per quanto il fine di tutte le cose possa essere proprio quello che ella intese dovesse essere fin da tutta l'eternità.

Una analogia renderà questo chiaro. Immaginate due uomini davanti una tavola da scacchi: l'uno principiante, l'altro giuocatore esperto. Questi intende vincere. Egli non può prevedere esattamente quale possa essere ogni singola mossa dell'avversario. Nondimeno conosce tutte le mosse *possibili* di questo; e sa in precedenza come rispondere a ciascuna di esse, con una mossa sua che possa condurlo alla vittoria. E la vittoria arriva infallibilmente, dopo non importa qual cammino obliquo, nella forma predestinata di scacco matto al re del principiante.

Al posto del principiante siamo ora noi, agenti liberi e finiti, ed al posto del giuocatore esperto la mente infinita che regge l'universo. Supponete che questa pensi il suo universo prima di crearlo effettivamente, e dica: Io voglio condurre le cose ad un certo fine, ma non voglio *ora* (1) decidere tutti

(1) Ciò naturalmente fa la mente creatrice soggetta alla legge del tempo. Ed a chi insiste sull'indipendenza di questa mente dal tempo io non posso risponder nulla. Una mente a cui il tempo è simultaneamente presente, deve vedere tutte le cose sotto la forma di attualità, o sotto qualche forma a noi sconosciuta. Se essa pensa certi momenti come ambigui, rispetto al loro contenuto, finchè appartengono al futuro, deve simultaneamente sapere in che modo la loro ambiguità sarà decisa, quando essi siano passati. Cosicchè nessuno dei suoi giu-

i passi per giungere a quel fine. A vari punti devono dunque essere lasciate aperte diverse possibilità, ciascuna delle quali, ad un dato momento, può diventare attuale. Ma qualunque capo di queste biforcazioni divenga male, io so che cosa dovrò fare alla biforcazione *necessaria* per impedire che le cose si allontanino dal risultato finale cui tendo (1).

Il piano dell' universo immaginato dal creatore, sarebbe così lasciato in bianco in molti dei suoi particolari, pur essendo determinate tutte le possibilità. La realizzazione di alcune di queste sa-

dizi mentali può essere chiamato ipotetico, e dal suo mondo è esclusa la sorte. Ma questa mente fuori del tempo, non è piuttosto una finzione gratuita? E la nozione dell'eternità data d'un tratto all'onniscienza, non è appunto solo un altro modo di imporci l'universo in blocco e di negare l'esistenza delle possibilità? appunto ciò che si tratta di provare. Dire che il tempo è una apparenza illusoria, è solo un modo obbliquo per dire che non v'è pluralità reale, e che il sistema delle cose è un'unità assoluta. Ammettete la pluralità, e il tempo può essere la sua forma.

(1) E questo, certamente significa interposizione « miracolosa », ma non necessariamente di quella specie grossolana di cui tanto si compiacevano i nostri padri, e che ha perduto per noi ogni attrattiva. Emerson cita un savio d'Oriente, il quale dice, che se il male avesse realmente luogo sotto il sole, il cielo s'accartoccerebbe come una pelle di serpe e lo espellerebbe fra gli spasimi. Ora, osserva Emerson, gli spasimi della Natura sono gli anni e i secoli: e si imporrà alla pazienza umana di aspettare tanto tempo. Noi possiamo pensare delle possibilità che Dio tiene in riserva nella sua mano, sotto una forma così invisibile, molecolare, e di lentissima realizzazione, come meglio ci piace. E possiamo immaginarle come contrastanti azioni umane che Dio inspira *ad hoc*. In una parola, segni, miracoli e convulsioni della terra e del cielo non sono le sole forze che si possono immaginare, neutralizzanti gli impedimenti ai piani di un Dio.

rebbe completamente rimessa alla sorte; cioè sarebbe determinata solo quando viene il momento della realizzazione. Altre possibilità sarebbero determinate contingentemente; cioè, la loro decisione dovrebbe aspettare fino a che fosse veduto come risultano i fatti assolutamente casuali. Ma il resto del piano, incluso il suo esito finale, sarebbe rigorosamente determinato una volta per sempre. Onde il creatore non avrebbe egli stesso bisogno di conoscere *tutti* i particolari della realtà fino a che essi non si effettuassero, essendo la sua veduta del mondo in qualsiasi momento composta parte di fatti e parte di possibilità, come appunto ora è la nostra. Di una cosa, tuttavia, egli può esser certo: e cioè che il suo mondo è sicuro, e che alla fine egli lo condurrà al termine propostosi, non importa attraverso quanti zig zag.

Ora è di minima importanza, in questo piano, che il creatore decida esso stesso le possibilità assolutamente casuali, quando per ciascuna arriva il suo momento, o che al contrario egli rinunci a questa facoltà, e lasci la decisione interamente a creature finite, come noi uomini. Il punto importante è che le possibilità siano realmente *qui*. Poco importa che siamo noi a risolverle, o che sia Lui, operando mediante noi, in quei momenti decisivi in cui la bilancia del destino sembra pendere incerta e il bene strappa al male la vittoria, o si ritrae fiaccato dalla battaglia; se si ammetta che il risultato non vien deciso in altro luogo che *qui* ed *ora*. *Questo* è ciò che dà la realtà palpi-

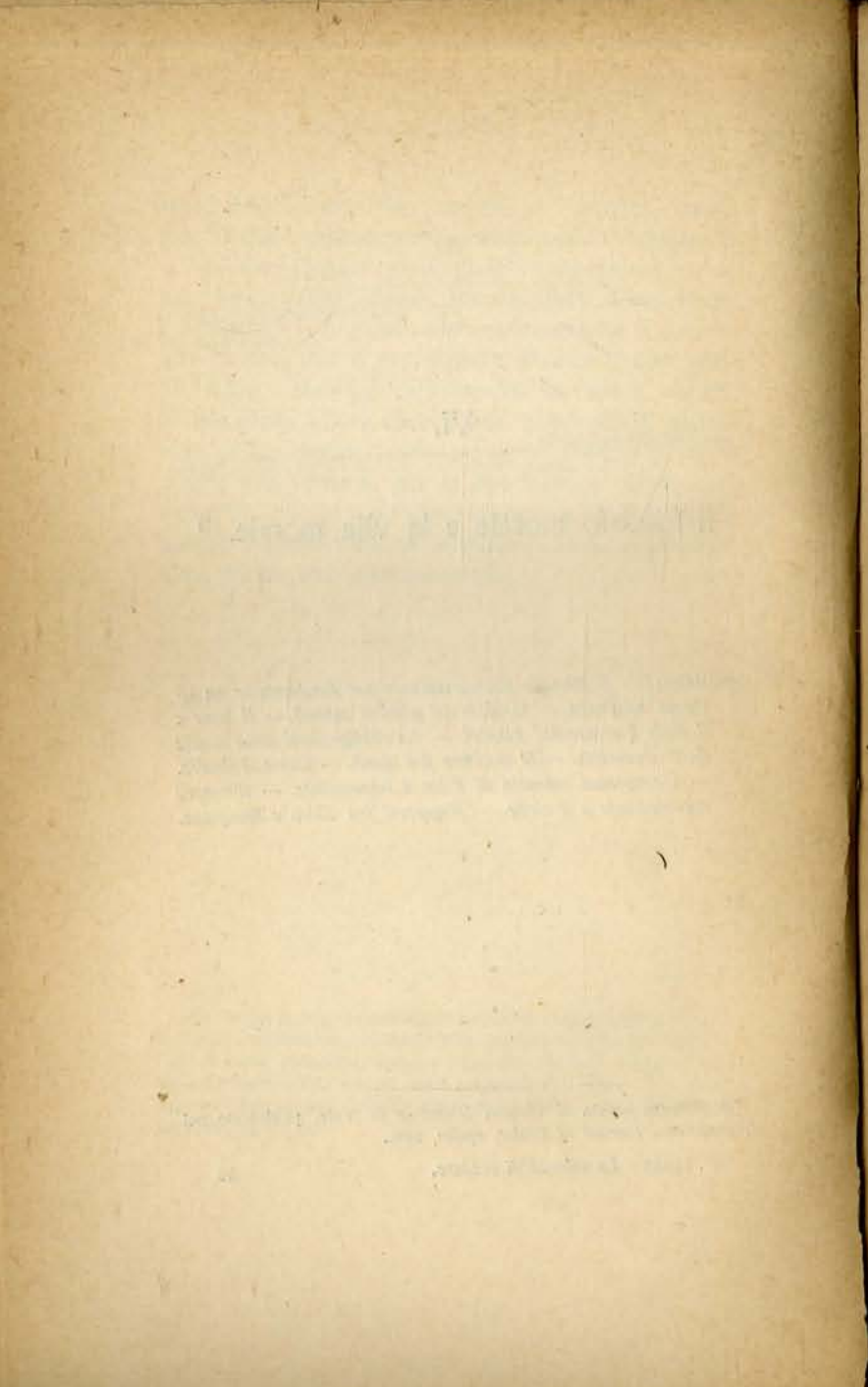
tante alla nostra vita morale, e la agita, come dice Mallok, per un eccitamento tanto singolare e complesso. Questa realtà, questo eccitamento, sono ciò che il determinismo, intransigente o no, viene a sopprimere, negando che *qualsiasi cosa* si decida qui ed ora, con il suo dogma di tutte le cose predestinate e stabilite dall'eternità. Se così è, voi ed io possiamo allora essere stati predestinati all'errore di continuare a credere nella libertà (1). Ed è invero una fortuna, per la conclusione della controversia, che in ogni discussione col determinismo questo *argumentum ad hominem* possa essere l'ultima parola del suo avversario.

(1) Finchè le lingue contengono un tempo futuro anteriore, i deterministi, seguendo la tendenza della pigrizia o della passione, le linee di minor resistenza, possono rispondere in quel tempo, « sarà stato destinato », alla piccola voce tranquilla che spinge nel senso opposto; sottraendosi così allo sforzo in un modo a cui è affatto impossibile rispondere.

VI.

Il filosofo morale e la vita morale. [1]

SOMMARIO. — *Il filosofo morale assume per fondamento un sistema unificato. — Origine dei giudizi morali. — Il bene e il male è creato dai giudizi. — Le obbligazioni sono create dalle domande. — Il conflitto fra ideali. — Come si risolve. — Un sistema astratto di Etica è impossibile. — L'umore accomodante e il virile. — Rapporti fra Etica e Religione.*

(1) Discorso tenuto al Circolo filosofico di Yale, pubblicato nel *International Journal of Ethics*, aprile, 1891.

L'intento principale di questo scritto è di mostrare che non è possibile assumere dogmaticamente a priori una filosofia morale. Noi tutti contribuiamo a determinare il contenuto della filosofia morale, nella misura in cui partecipiamo alla vita morale della nostra specie. In altre parole, non è possibile in morale, più che nelle scienze fisiche, alcuna verità definitiva, finchè l'ultimo uomo non abbia compiuta la sua esperienza e detta la sua parola. In un caso e nell'altro, tuttavia, le ipotesi, che nel frattempo noi formuliamo, e gli atti, ai quali esse ci conducono, sono fra le condizioni che determinano ciò che quella « parola » sarà.

Anzitutto qual'è la posizione di colui che cerca una filosofia morale? In primo luogo non deve somigliare a tutti coloro che in morale si adattano allo scetticismo. Egli non *sarà* uno scettico; onde, ben lungi dall'essere un possibile risultato della filosofia morale, lo scetticismo morale può soltanto

Il moralista non è uno scettico è un sistematico (teoretico)

esser considerato come quella alternativa ad ogni filosofia, che fin dal principio minaccia ognuno che voglia esser filosofo, che può abbandonare scoraggiato la ricerca, e rinunciare al suo primo intento. Questo è propriamente di dare ragione delle relazioni morali che corrono tra le cose, di intrecciarle nell'unità d'un sistema stabile facendo del mondo ciò che può dirsi un vero universo dal punto di vista morale. Nella misura che il mondo resiste alla sua riduzione ad unità, nella misura che le proposizioni morali appaiono instabili, il filosofo morale manca al suo intento. Materia del suo studio sono gli ideali ch'egli trova esistenti nel mondo; ma il proposito che lo guida è l'ideale tutto suo proprio di ridurli ad una determinata forma. Questo ideale è così nella filosofia della morale un fattore la cui presenza non deve essere mai trascurata; è un contributo positivo che il filosofo stesso reca necessariamente al problema. Ma è il suo solo contributo positivo. Al principio della sua ricerca egli non dovrebbe avere altri ideali. Che se egli fosse interessato in modo speciale al trionfo d'una sorte particolare di bene, egli cesserebbe, *per ciò*, d'essere un investigatore imparziale e diverrebbe il difensore di qualcuno dei limitati elementi del problema.

Vi sono tre questioni in morale, che devono essere tenute separate. Chiamiamole rispettivamente la questione *psicologica*, la questione *metafisica*, e la questione *casuistica*. La questione psicologica

ricerca *l'origine* storica delle nostre idee e dei nostri giudizî morali; la questione metafisica, ricerca il vero *significato* delle parole « bene », « male », « dovere »; la quistione casuistica cerca la *misura* dei varî beni e mali riconosciuti dagli uomini, in modo che il filosofo morale possa stabilire il vero ordine dei doveri umani.

I.

Per la maggior parte di coloro che partecipano a queste discussioni la sola questione è la psicologica. Quando il solito dottore in teologia ha provato a modo suo, che è ad una facoltà del tutto unica chiamata « coscienza » che deve chiedersi d'indicarci ciò che è bene e ciò che è male; o quando il solito entusiasta espositore di scienza popolare ha proclamato che l' « apriorismo » è una superstizione ormai superata, e che i nostri giudizî morali sono volta a volta i risultati dell'insegnamento dell'ambiente; ciascuna di queste persone crede, che la quistione della morale sia risolta e non ci sia più nulla da aggiungere. I due nomi ben noti, di intuizionista e di evoluzionista, adoperati ora così comunemente ad indicare tutte le possibili differenze nelle opinioni morali, in realtà si riferiscono alla sola questione psicologica. Ora la discussione di questa dipende tanto da dettagli particolari che è impossibile trattarne

nei limiti di questo scritto. Onde mi contenterò di esprimere la mia opinione: che uomini come Bentham, Mill e Bain hanno reso un servizio prezioso prendendo a studiare tanti nostri ideali e mostrando come essi sono sorti dall'associazione con atti di semplice piacere corporeo e di liberazione dal dolore. L'associazione con l'idea di piaceri remoti darà senza dubbio carattere di bontà ad una cosa, nella nostra mente, e più vagamente sarà concepita la bontà, più misteriosa ne sembrerà la sorgente. Ma è certamente impossibile poter spiegare tutti i nostri sentimenti e tutte le nostre preferenze in questo semplice modo. Più la psicologia progredisce nello studio particolareggiato della natura umana, più chiaramente essa vi trova traccie di affetti secondari, che stabiliscono relazioni fra le impressioni dell'ambiente, le une con le altre e con i nostri impulsi, in modi del tutto diversi da quelle semplici associazioni di coesistenza e di successione che sono in pratica tutto ciò che l'empirismo può ammettere. Prendete la passione dell'ubbriachezza, la timidità, la paura dei luoghi elevati, la disposizione al mal di mare, a svenire alla vista del sangue, la sensibilità per i suoni musicali; prendete la emotività per il comico, la passione per la poesia, per le matematiche o per la metafisica; nessuna di queste cose potrà essere pienamente spiegata nè coll'associazione nè coll'utilità. Esse *si accompagnano* con altre cose che possono essere così spiegate, senza dubbio; ed alcune di esse possono far prevedere delle utilità

future, poichè non v'ha nulla in noi da cui non possa esser tratto vantaggio. Ma la loro origine è in una complicazione accidentale della nostra struttura cerebrale, struttura i cui caratteri originali sorsero senza alcun rapporto con la percezione di tali disaccordi od armonie.

Orbene: Un gran numero delle nostre percezioni morali appartiene anche certamente a questo genere secondario e di natura cerebrale. Esse hanno relazione con rapporti di convenienza direttamente sentiti fra le cose; e spesso contrastano con tutti gli abiti preesistenti e le presunzioni di utilità. Tosto che uscite dalle sentenze morali più grossolane e comuni, i Decaloghi e gli almanacchi del Povero Riccardo, voi passate a schemi e posizioni che al senso comune appaiono fantastici ed esagerati. Il senso della giustizia astratta, che talune persone possiedono, è una varietà così singolare, dal punto di vista della storia naturale, come la passione per la musica o per le più alte speculazioni di filosofia che consumano l'anima di altri. Il senso della intima dignità di certi atteggiamenti spirituali, come la calma, la serenità, la semplicità, la sincerità; e della volgarità essenziale di altri atteggiamenti come la litigiosità, l'ansietà, l'inquietudine egoistica, ecc., sono del tutto inesplicabili fuorchè con una predilezione innata per gli attegiameuti più ideali, per se stessi. Una cosa più nobile *piace* di più, e questo è tutto ciò che possiamo dire. « L'esperierza » delle conseguenze può veramente insegnarci quali cose sono cattive; ma

che cosa possono mai aver a che fare le conseguenze con ciò che è *mediocre* e *volgare?* Se un uomo ha ucciso l'amante di sua moglie, per ragione di quale ripugnanza di cose noi proviamo tanto disgusto quando sappiamo che moglie e marito hanno rifatto la pace e vivono ancora insieme? Oppure se ci fosse presentata l'ipotesi d'un mondo in cui le utopie di Fourier e di Bellamy e di Morris fossero tutte oltrepassate, e a milioni d'individui fosse assicurata la felicità perpetua alla sola condizione che una certa anima perduta ai remoti limiti del mondo fosse condannata a condurre una vita di martirio solitario; che cosa, se non una particolare e indipendente sorta di emozione, forse ci farebbe subito sentire (anche se nascesse dentro di noi un impulso ad afferrare una tale felicità) quanto orribile sarebbe il godimento così offerto, quand'anche accettato deliberatamente come frutto di un tale patto. A che cosa, infine, se non a questi sottili sentimenti cerebrali di sconvenienza, possono essere dovute tutte le recenti proteste contro la giustizia retributiva tradizionale all'umanità? Alludo a Tolstoi con le sue idee di nonresistenza, a Bellamy con la sua sostituzione dell'oblio al pentimento (nel romanzo del processo del dottor Heidenhain), a Guyau con la sua condanna radicale dell'ideale punitivo. Tutte queste sottigliezze di sensibilità morale vanno tanto oltre ciò che può essere ricavato dalle « leggi dell'associazione », quanto le delicatezze di sentimento possibili fra due giovani amanti oltrepassano i precetti della

« etichetta da osservare durante il fidanzamento » quali sono stampati nei manuali di società.

No! fuor d'ogni dubbio qui agiscono forze puramente interiori. Tutti gli ideali più alti e più profondi sono rivoluzionari. Essi si presentano molto meno sotto forma di effetti dell'esperienza passata, che in quella di cause probabili di esperienza futura; fattori a cui l'ambiente e le lezioni ch'esso ha fin qui dato devono imparare a piegarsi.

Questo è tutto ciò che io posso dire ora della questione psicologica. Nell'ultimo capitolo d'una mia opera recente (1) ho cercato di provare in modo generale l'esistenza nel nostro pensiero di relazioni che non ripetono semplicemente le relazioni sperimentali. I nostri ideali hanno certamente molte sorgenti. Non possono essere tutti spiegati come esprimenti piaceri corporei da raggiungere e dolori da sfuggire. Per avere notato così costantemente questo fatto psicologico, la scuola intuizionista merita la nostra approvazione. Ma se questa approvazione debba o no essere estesa anche agli altri caratteri di questa scuola, apparirà dall'esame delle altre questioni.

La prima delle quali, nell'ordine in cui le abbiamo enunciate, è la questione metafisica, ossia ciò che intendiamo con le parole « dovere », « bene » e « male ».

(1) *The principles of Psychology* New York, H. Holt & C. 1890.

II.

È chiaro anzitutto che tali parole non possono avere applicazione o valore in un mondo in cui non esista vita senziente. Immaginate un mondo assolutamente materiale, contenente soltanto fatti fisici e chimici, ed esistente dall'eternità senza un Dio, senza neppure uno spettatore che vi sia interessato; avrebbe alcun senso dire di questo mondo che uno dei suoi stati è migliore d'un altro? O se fossero possibili due mondi siffatti, vi sarebbe ragione di chiamare buono l'uno e l'altro cattivo? buono o cattivo, s'intende bene, positivamente facendo astrazione dal fatto che uno potrebbe adattarsi meglio dell'altro agli interessi privati del pensatore. Ma noi non dobbiamo tener conto di questi interessi privati, perchè le predilezioni del filosofo sono fatti mentali, e noi stiamo ricercando se il bene, il male e i doveri esistono nei fatti fisici *per se*. Certamente in un mondo puramente non senziente non v'ha luogo per l'esistenza del bene e del male. Come potrebbe un fatto fisico, considerato semplicemente come fatto fisico, esser « migliore » d'un altro? L'esser migliore non è già una relazione fisica. Nella sua pura capacità materiale, una cosa non può essere buona o cattiva più che possa essere piacevole o dolorosa. Buona a che cosa? direte voi; buona alla produzione d'un altro fatto fisico? Ma che cos'è che in un universo puramente fisico domanda la produzione di que-

st'altro fatto? I fatti fisici *sono* o *non sono*, semplicemente e non può supporsi che, presenti o assenti, facciano domande. Se essi ne fanno, lo possono solo perchè hanno desiderî; ma allora hanno cessato di essere fatti puramente fisici e son diventati fatti di sensibilità cosciente. Bene, male e dovere devono essere *realizzati* in qualche parte, per esistere realmente; e il primo passo in filosofia morale è appunto di vedere che nessuno « ordine di cose » puramente inorganico può realizzarli. Nè le relazioni morali nè la legge morale possono oscillare nel vuoto. Il luogo dove possono esistere può essere soltanto uno spirito che li sente; e a nessun mondo composto unicamente di fatti fisici possono essere applicate proposizioni etiche.

Ma dal momento in cui un essere senziente è fatto parte dell'universo, v'è possibilità per l'esisistenza reale del bene e del male. Le relazioni morali hanno ora il loro *status* nella coscienza di quest'essere. Nella misura che egli sente che qualcosa è buono, egli *fa* buono questo qualcosa. Esso *è* buono per lui; ed essendo buono per lui, è buono assolutamente, perchè egli è il solo creatore di valori in quell'universo e al di fuori dei suoi giudizi le cose non hanno affatto qualità morali.

In un universo siffatto è evidente che sarebbe assurdo sollevare la questione se i giudizi di bene e di male del solitario pensatore siano veri o no. La verità suppone una norma esterna al pensatore,

a cui egli deve attenersi, e qui egli è invece una specie di divinità, non sottoposta a nessun giudice superiore. Chiamiamo questo universo ipotetico che egli abita una *solitudine morale*. In tale solitudine morale è chiaro che non vi può essere nessuna obbligazione esterna, e che il solo disturbo che questo pensatore simile a un Dio potrà avere, sarà circa la relazione reciproca dei suoi molteplici ideali. Alcuni di essi, senza dubbio, saranno più vivaci e più forti degli altri, la loro bontà avrà un senso più profondo e penetrante e, se violati, lo perseguiteranno con più ostinati rimorsi. Quel pensatore dovrà perciò ordinare la sua vita prendendo questi come principali determinanti, o altrimenti resterà internamente agitato e infelice. In qualsiasi equilibrio egli possa stabilirsi, e in qualunque modo egli possa ordinare il suo sistema, questo sistema sarà giusto, poichè all'infuori dei fatti della sua propria soggettività, non v'ha nulla di morale nell'universo.

Ma se ora introduciamo in questo un secondo pensatore con le sue preferenza e le sue avversioni, la situazione morale diventa assai più complessa, e si vedono subito determinarsi parecchie possibilità.

Una di queste è che i due pensatori possono ignorare del tutto l'atteggiamento rispettivo verso il bene e il male, e continuare ciascuno per proprio conto a seguire le proprie preferenze, indifferente a ciò che l'altro può sentire o fare. In questo caso abbiamo un mondo con una qualità mo-

rale doppia che nella precedente solitudine morale, senza che pertanto vi sia unità morale. Il medesimo oggetto vi è buono o cattivo a seconda che voi lo misurate col criterio dell'uno o dell'altro dei due pensatori. Nè potete trovare in tale mondo nessun fondamento per stabilire che l'opinione d'uno di essi è più giusta che quella dell'altro, o che uno dei due ha un più giusto senso morale. Un mondo siffatto non è, in altre parole, un universo morale, ma un dualismo morale. Non soltanto esso non contiene alcun punto di vista dal quale i valori delle cose possono essere giudicati univocamente, ma non vi è neppure il bisogno di un tale punto di vista, poichè i due pensatori furono supposti indifferenti ai pensieri e agli atti l'uno dell'altro. Moltiplichiamo i pensatori in un pluralismo, e noi abbiamo realizzato nella sfera etica qualcosa di simile a quel mondo, che gli antichi scettici immaginarono in cui le menti individuali sono la misura di tutte le cose e in cui nessuna verità « obbiettiva » può trovarsi, ma solo una moltitudine di opinioni « soggettive ».

Questa però è la specie di mondo che un filosofo, fintanto che egli tiene alla speranza di una filosofia, non ammetterà mai. Tra i diversi ideali rappresentati, devono esservene, egli pensa, alcuni con maggior verità o autorità; e a questi gli altri *dovrebbero* sottomettersi, onde possa esservi ordine. Ma qui la parola « dovrebbero » ci richiama fortemente la nozione di obbligazione o dovere, di cui la successiva trattazione deve chiarire il significato.

Poichè finora abbiamo dimostrato che niente può essere buono o giusto, se non in quanto qualche coscienza lo sente buono o lo crede giusto, vediamo subito che la vera superiorità e l'autorità che i filosofi attribuiscono a certe opinioni, ed il carattere d'inferiorità che suppongono appartenere ad altre, non possono venire spiegate con nessuna astratta natura morale delle cose, esistente antecedentemente ai filosofi stessi, ed ai loro ideali. Come gli attributi positivi di buono e cattivo, così gli attributi comparativi, migliore e peggiore, devono essere *realizzati* per essere reali. Se un giudizio ideale è obbiettivamente superiore ad un altro, questa superiorità deve essere realizzata col divenire concreta nella percezione di qualcuno. Non può vagare nell'atmosfera, perchè non è una specie di fenomeno metereologico, come l'aurora boreale o la luce zodiacale. Lo *esse* è *percipi*, come *l'essere* degli stessi ideali fra i quali il *giudizio* è stabilito. Onde il filosofo che cerca di conoscere quale ideale debba avere la massima autorità e quale debba essere subordinato, deve rintracciare lo stesso *dovere* nella costituzione *di fatto* di qualche coscienza esistente, dietro cui, come ad uno dei dati dell'universo, egli, nella semplice qualità di filosofo morale, è incapace di spingersi; questa coscienza farà giusto un ideale sentendolo giusto, ingiusto l'altro sentendolo ingiusto. Ma quale particolare coscienza nell'universo *può* godere della prerogativa di obbligare le altre a conformarsi ad una norma da lei stabilita?

Se uno dei pensatori fosse divino, essendo umani tutti gli altri, probabilmente ogni questione intorno a ciò sarebbe finita. Il pensiero divino diverrebbe il modello a cui gli altri si conformerebbero. Ma resterebbe tuttavia la questione teoretica: Qual'è il fondamento del dovere?

Nei tentativi per rispondere a tale questione, vi è una tendenza inevitabile ad un presupposto che si suole assumere dalle persone comuni discutendo intorno a questioni di bene e di male. Esse immaginano un ordine morale astratto nel quale risiede la verità obbiettiva; e ciascuno cerca di provare che quest'ordine preesistente si riflette meglio nelle proprie idee che in quelle dell'avversario. E perchè uno dei disputanti è appoggiato a quest'ordine astratto, noi pensiamo che il suo avversario sarà vinto. Lo stesso quando non si tratta più di due pensatori mortali, ma di Dio e di noi stessi; noi seguiamo ancora il nostro solito metodo, ed immaginiamo una specie di relazione *de jure*, la quale predetermina e adombra i semplici fatti, fissando come equo che i nostri pensieri si conformino ai pensieri di Dio, anche se egli non l'abbia chiesto e se noi preferiremmo di pensare per conto nostro.

Per altro, allorchè studiamo più attentamente la questione, *vediamo non soltanto che senza una esigenza effettivamente espressa da qualche persona concreta non può esservi nessun dovere, ma che vi è una qualche obbligazione ovunque vi è un diritto.* Diritto ed obbligazione sono in realtà termini coe-

stensivi. La nostra attitudine comune, di considerarci come soggetti ad un sistema di relazioni morali vere « in sè medesime », è perciò una pura superstizione, o va considerata solo come un'astrazione provvisoria di quel reale pensatore sulla cui esigenza, che noi si pensi come egli vuole, è alla fine fondata la nostra obbligazione. In ogni filosofia morale teistica il pensatore in questione è naturalmente la Divinità, a cui l'esistenza dell'universo è dovuta.

So bene quanto è difficile, per coloro che sono abituati a quella che ho chiamato la concezione superstiziosa, di riconoscere che ogni esigenza *de facto* crea come tale un obbligo. Noi pensiamo per abitudine inveterata che qualcosa che chiamiamo la « validità » del diritto è ciò che gli dà il suo carattere obbligatorio, e che questa validità è alcunchè di esteriore alla pura esistenza del diritto come dato di fatto. Essa scende sul diritto, così crediamo, da qualche sfera sublime dell'essere abitata dalla legge morale, quasi come sull' ago della bussola scende dai cieli stellati l'influenza dell'attrazione polare. Ma ancora una volta, un tale carattere inorganico e astratto di imperatività, aggiunto all'imperatività che è nel diritto concreto per se stesso, come può *esistere?* Prendete qualunque domanda, per quanto di poca importanza, che qualunque creatura, per quanto debole, può fare. Non dovrebbe essa, per sè sola, essere soddisfatta? Se pensate di no, provatemelo. Il solo genere possibile di prova che potreste addurre sa-

rebbe di addurre un'altra creatura che faccia una domanda opposta. L'unica ragione possibile che può esservi perchè qualunque fenomeno debba esistere, è che esso sia effettivamente desiderato. Qualunque desiderio è imperativo, nella misura della sua portata; esso fa se stesso valido pel fatto che esiste. Alcuni desiderî, è vero, sono di poca entità; sono posti avanti da persone insignificanti, e noi siamo soliti di far poco conto degli obblighi che essi portano seco. Ma il fatto che domande personali di poca entità come queste importano piccoli obblighi, non impedisce che gli obblighi maggiori sieno delle domande personali. Se dobbiamo parlare impersonalmente, certo noi possiamo dire che l' « universo » chiede, esige, o fa obbligatoria questa o quella azione, ogni qualvolta esso esprime se stesso mediante i desiderî di questa o quella creatura. È meglio per altro di non parlare dell'universo in questa maniera personale, a meno che non crediamo ad una coscienza divina ed universale realmente esistente. Se pertanto una tale coscienza esiste, le sue domande implicano la maggiore obbligazione, semplicemente perchè sono le massime. Ma anche allora non è *astrattamente* giusto che noi dobbiamo rispettarle. È soltanto giusto *concretamente*, giusto cioè dopo e per virtù del fatto ch'esse esistono realmente. Supponiamo di non rispettarle, come sembra essere di solito il caso in questo strano mondo. Ciò non dovrebbe essere, noi diciamo; ciò è male. Ma in che modo questo fatto di ingiustizia riesce più accettabile o

intelligibile? quando pensiamo ch'esso consista nell'infrazione di un'ordine ideale *a priori*, o piuttosto nella insoddisfazione di un Dio vivente e personale? Pensiamo noi forse di mettere Dio al coperto e di proteggerlo e di far meno definitiva la sua impotenza sopra di noi, avvolgendolo in questo *a priori*, da cui egli può trarre vigore per qualche domanda ulteriore? ma la sola forza dell'appello che a noi può essere fatto, sia da un Dio vivente che da un ordine ideale astratto, risiede nei nostri cuori, tosto che questi palpitano corrispondentemente e non in opposizione all'appello stesso. Nella misura ch'essi sentono la domanda come fatta da una coscienza viva, la vita risponde alla vita. Una domanda così vivamente riconosciuta è riconosciuta con una saldezza ed una pienezza che nessun pensiero d'un appoggio « ideale » può render più completa; mentre, d'altra parte, se la risposta del cuore è trattenuta, vi è il fonomeno ostinato di impotenza delle richieste che l'universo muove, che nessun ragionamento intorno a una natura eterna delle cose può ricoprire o dissipare. Un ordine *a priori* è inefficace, cosa tanto impotente quanto un Dio inefficace; ed è filosoficamente parlando, una cosa altrettanto difficile a spiegare.

Possiamo ritenere che ora quella che definimmo come la questione metafisica implicita nella filosofia morale è stata trattata a sufficienza, e che abbiamo imparato ciò che le parole « buono »,

« cattivo » e « dovere » significano separatamente. Esse non esprimono qualità assolute, indipendenti da un fondo personale. Sono oggetti di sentimento e di desiderio, che non hanno nessun fondamento nell'Essere indipendentemente dall'esistenza di spiriti realmente viventi.

Dunque se questi esistono, con giudizî di bene e di male, e con esigenze reciproche, si ha un mondo morale nei suoi tratti essenziali. E se anche tutte le altre cose, e gli dei e gli uomini, e i cieli stellati, fossero cancellate da questo universo, e non vi rimanesse che una sola rupe con due anime amanti sopra di essa, questa avrebbe una così compiuta costituzione morale come qualsiasi mondo che gli spazi immensi e l'eternità possano ricoverare. Sarebbe quella una costituzione tragica, in quanto gli abitanti della rupe morrebbero. Ma durante la loro vita vi sarebbero nell'universo cose realmente buone e realmente cattive; obbligazioni, diritti e aspettazioni; obbedienze, rifiuti, e delusioni; pentimenti e aspirazioni per il ristabilimento dell'armonia, pace interiore per averla ancora raggiunta. Vi sarebbe, in breve, una vita morale la cui energia attiva non avrebbe per limite se non l'intensità dell'interesse reciproco di cui l'eroe e l'eroina fossero capaci.

Noi, in questo globo terrestre, per quanto riguarda i fatti visibili, siamo precisamente come gli abitanti di quella rupe. Sia che esista un Dio, o non esista nel cielo azzurro che s'incurva sul nostro capo, noi quaggiù formiamo in ogni caso

una repubblica morale. E la prima riflessione a cui siamo condotti è che la morale ha un fondamento ugualmente vero e reale in un universo dove la coscienza umana è la più alta, come in un universo dove esiste anche un Dio. « La religione dell'umanità » fornisce alla morale una base così come il teismo. Se il sistema puramente umano possa appagare il filosofo così come l'altro, è una questione diversa, alla quale dobbiamo rispondere prima di finire.

III.

L'ultima questione fondamentale dell'etica, come vi ricorderete, era la questione *casuistica*. Noi qui ci troviamo in un mondo dove l'esistenza di una mente divina è stata e forse sarà sempre messa in dubbio da alcuni, e dove malgrado l'esistenza d'un gran numero di ideali intorno ai quali gli uomini si accordano, ve ne sono molti altri che non ottengono il consenso generale. Questo fatto è ben conosciuto: La lotta in ogni uomo della carne collo spirito, i desiderî dei diversi individui che perseguano, gli stessi beni, non divisibili, materiali e sociali, gli ideali tanto discordi secondo le razze, le circostanze, i temperamenti, le credenze filosofiche, ecc. costituiscono un labirinto apparentemente inestricabile, senza alcun filo d'Arianna per mostrare una via d'uscita. Con tutto ciò il filosofo, appunto perchè filosofo, aggiunge il suo

ideale a questa confusione (della quale, se egli volesse esser scettico, sarebbe assai contento), ed insiste a sostenere, che sopra tutte le opinioni individuali vi è un *sistema di verità* che egli è capace di scoprire, se solo se ne dia abbastanza la pena. In questo momento noi ci mettiamo al posto di quel filosofo, e dobbiamo rilevare tutti gli elementi della situazione. In primo luogo non vogliamo essere scettici; ma sosteniamo che v'è una verità da accertare. Ma in secondo luogo noi abbiamo proprio ora acquistata la convinzione che questa verità non può essere una serie di leggi che sta da sè ovvero un'astratta « ragione morale », ma può soltanto esistere in atto o sotto forma di un opinione accolta da qualche spirito reale. Non esiste, per altro, nessun intelletto visibile investito di autorità. Proclameremo allora senz'altro i nostri ideali come quelli che fanno legge? No; perchè se siamo veri filosofi noi dobbiamo imparzialmente gettare i nostri ideali personali, anche i più cari, in quella massa complessiva di ideali che vanno giudicati con giustizia. Ma come possiamo noi, quali filosofi, trovar mai una norma? come possiamo evitare da un lato lo scetticismo morale, e dall'altro l'adozione di una capricciosa norma personale, su cui noi semplicemente fondiamo la nostra fede?

Il dilemma è difficile, nè diventa affatto più facile per quanto noi lo rivolgiamo nella nostra mente. Tutta l'impresa del filosofo l'obbliga a cercare una norma imparziale. Questa, tuttavia, deve

essere concreta nella domanda di qualche persona reale; e come può il filosofo scegliere questa persona, salvo che per un atto in cui sono implicate le sue simpatie e le sue prevenzioni.

Un metodo invero si presenta, e storicamente è stato addottato dalle scuole più serie. Se l'insieme delle cose che sono oggetto delle domande risultasse all'esame meno caotico di quel che a prima vista sembrava, se esse stesse fornissero la loro norma e misura relativa, il problema casuistico sarebbe risolto. Se si trovasse, che tutti i beni in quanto beni contengono un'essenza comune, allora la quantità di questa, contenuta in ogni bene particolare, segnerebbe il suo posto nella scala della bontà, e l'ordine sarebbe prestamente fatto. Questa essenza infatti sarebbe *il* bene su cui tutti i pensatori si troverebbero d'accordo, il bene relativamente oggettivo ed universale che il filosofo cerca. Anche i suoi ideali personali sarebbero misurati dalla loro partecipazione ad esso, e troverebbero il loro giusto posto fra gli altri.

Diverse essenze del bene sono state trovate e proposte come basi del sistema morale. Così, il costituire un medio fra due estremi; venir riconosciuto da una speciale facoltà intuitiva; fare la felicità di chi l'opera, nell'atto in cui opera; fare alla lunga la felicità altrui come quella di lui stesso; accrescere la sua perfezione o dignità; non nuocere a nessuno; procedere dalla ragione o derivare dalla legge universale; essere in accordo con la volontà di Dio; favorire il sopravvivere

della specie umana sul nostro pianeta; sono questi altrettanti criterî ognuno dei quali fu sostenuto da qualcuno come l'essenza di tutte le cose e azioni buone in quanto esse sono buone.

Ma nessuno dei criterî di misura che furono così proposti risultò mai di soddisfazione generale. Alcuni manifestamente non valgono per tutti i casi; come, per esempio, la qualità di non nuocere a nessuno o di derivare da una legge universale; poichè la migliore via è spesso crudele, e molte azioni sono stimate buone alla sola condizione che esse siano eccezioni, e non valgono già come applicazioni esemplari di una legge universale. Altri caratteri, come quello d'esser conforme al volere di Dio sono incontrollabili e incerti. Altri ancora, come quello della sopravvivenza della specie umana, sono del tutto indeterminati nelle loro conseguenze, e ci abbandonano quando più avremmo bisogno del loro aiuto; un filosofo della nazione siouse, per esempio, adoprerà senza dubbio il criterio della sopravvivenza in un modo molto diverso da noi. In complesso il migliore di questi criterî di misura della bontà sembra essere la capacità di procurare la felicità. Ma per non fallire fatalmente, questo criterio deve prendersi a ricoprire innumerevoli atti e impulsi che non *mirano* alla felicità; cosicchè, dopo tutto, cercando un principio universale, noi siamo inevitabilmente condotti al principio più universale: che *l'essenza del bene è semplicemente di soddisfare domande*. La domanda può essere di qualsiasi cosa sotto il sole.

Non vi è in realtà maggior ragione di credere che tutte le nostre domande possano essere spiegate mediante una forma universale di motivo che le sostenga tutte, di quel che vi sia ragione di supporre che tutti i fenomeni fisici siano casi d'una sola legge. Le forze elementari in morale sono probabilmente molteplici come le forze fisiche. I diversi ideali non hanno nessun carattere comune, all'infuori del fatto che sono tutti ideali: Nessun principio astratto unico può essere usato in modo da fornire al filosofo qualche cosa come una scala casuistica scientificamente esatta e veramente utile.

Uno sguardo ad un altro carattere dell'universo morale, così come ci si presenta, mostrerà sempre più le difficoltà del filosofo. La questione casuistica, come problema puramente teoretico, difficilmente si sarebbe mai presentata. Se il filosofo morale cercasse soltanto il migliore sistema *immaginabile* di beni, il suo compito sarebbe facile; giacchè tutte le domande, come tali, sono rispettabili a primo aspetto; ed il miglior mondo immaginabile sarebbe quello nel quale *ogni* domanda appena formulata, fosse soddisfatta. Ma tale mondo tuttavia dovrebbe avere una costituzione fisica del tutto diversa dal nostro mondo. Avrebbe bisogno non soltanto di uno spazio, ma anche di un tempo « di *n* dimensioni » per includere tutti gli atti e le esperienze fra loro incompatibili quaggiù; le quali allora andrebbero unite, — come spendere il nostro

denaro e tuttavia diventar ricchi; prendere le nostre vacanze e insieme andare avanti nel nostro lavoro; andare alla caccia e alla pesca e tuttavia non far male agli animali; acquistare una esperienza illimitata e tuttavia conservare la nostra giovanile freschezza di cuore, e così via. Non v'ha dubbio che un tale sistema di cose, comunque prodotto, sarebbe assolutamente il sistema ideale; e che se un filosofo potesse creare universi *a priori* e fornire tutte le loro condizioni meccaniche, questa è la specie di universo ch'egli senza esitazione creerebbe.

Ma questo nostro mondo è fatto sopra un modello del tutto diverso e la questione casuistica v'è praticamente della massima tragicità. Quel che è realmente possibile in questo mondo è molto meno di quel che è domandato; e v'ha sempre fra l'ideale e il reale una differenza che può essere superata trascurando una parte dell'ideale. È difficile potere immaginare un bene che non contrasti con qualche altro bene per il possesso dello stesso tratto di spazio e di tempo. Ogni oggetto di desiderio che ci si presenta ne esclude qualche altro. Berrà un uomo e fumerà *oppure* terrà in ordine i suoi nervi? le due cose insieme non può fare. Seguirà la sua inclinazione per Amelia *o* per Enrichetta? il suo cuore non può scegliere entrambi. Seguirà il caro vecchio partito repubblicano o sarà indifferente nelle sue opinioni politiche? non può fare le due cose ad un tempo, ecc. Onde la ricerca del filosofo morale della giusta scala di subordina-

zione degli ideali è il frutto di un bisogno del tutto pratico. Alcune parti dell'ideale devono essere sacrificate, ed egli ha bisogno di sapere quali parti. Egli si trova davanti ad una situazione davvero tragica, non ad un puro indovinello speculativo.

Ora *noi* siamo portati a disconoscere la reale difficoltà del compito del filosofo, pel fatto che siamo nati in una società i cui ideali sono già in larga misura classificati. Se seguiamo l'ideale che è per convenzione il più alto, gli altri che gli sacrifichiamo o muoiono, e non ci tormentano altrimenti; o se tornano ad accusarci di assassinio, tutti ci applaudono perchè non prestiamo loro ascolto. In altre parole, l'ambiente ci porta non ad essere filosofi, ma partigiani. Il filosofo tuttavia, in quanto è fedele al suo ideale di obbiettività, non può escludere alcun ideale. Egli stima, e giustamente, che il semplice prender consiglio dalle sue predilezioni intuitive, finirebbe senza alcun dubbio in una mutilazione della pienezza della verità. Si dice che il poeta Heine abbia scritto « Bunsen » in luogo di « Dio », nella sua copia dell'opera di questo autore intitolata « Dio nella storia », in modo che leggevasi « Bunsen nella storia ». Ora senza mancare di rispetto al buono e colto barone, non si può dire che ciascun filosofo, per quanto vaste siano le sue simpatie, deve essere appunto un tale Bunsen nella storia del mondo morale, tosto ch'egli cerca di porre le proprie idee di ordine in quella urlante turba di desiderî, ciascuno dei quali lotta per aver soddisfazione agli ideali a cui è legato?

I migliori uomini devono essere non soltanto insensibili, ma ridicolmente e stranamente insensibili a molti beni. Come liberamente combattente perchè i beni ai quali egli *è* sensibile non siano sommersi e cacciati dalla vita, il filosofo, come ogni altro essere umano, si trova in una posizione naturale. Ma pensate a Zenone e ad Epicuro, a Calvino ed a Paley, a Kant ed a Schopenauer, ad Herbert Spencer e a John Henry Newman, non più come campioni di ideali speciali ma come maestri che decidono ciò che tutti devono pensare: qual soggetto più grottesco potrebbe desiderare un autore satirico? Il favoloso tentativo della signora Partington, di arrestare con la sua scopa l'alta marea dell'Atlantico settentrionale, era una spettacolo ragionevole in confronto allo sforzo di quelli per sostituire il contenuto dei loro nudi sistemi a quella esuberante massa di beni per cui la natura umana è in faticoso lavoro onde portarli alla luce del giorno. Ma pensate ancora a quei moralisti, non più come a semplici maestri, ma come a pontefici armati del potere temporale, e coll'autorità di decidere, in ogni caso concreto, quale bene dovrà essere sacrificato e quale lasciato sopravvivere: la sola idea basta a farci impallidire. Tutti i nostri istinti rivoluzionarî addormentati si destano al pensiero d'un tale potere di vita e di morte rimesso nelle mani d'un solo moralista. Meglio il caos perpetuo che un ordine fondato sulla legge d'un solo filosofo, fosse pure egli il membro più illuminato della sua specie. No! se il filosofo deve

conservare la sua posizione di giudice egli non deve farsi mai parte contendente.

Che cosa possiamo dunque fare, mi si domanderà ora, fuorchè ricadere nello scetticismo e rinunziare ad essere filosofi?

Ma non vediamo già una via d'uscita ben determinata, che sta aperta davanti al filosofo appunto perchè egli è filosofo, non il campione di un ideale particolare? Poichè ogni cosa che forma oggetto di domanda è per ciò stesso un bene, il principio dirigente della filosofia morale non deve essere semplicemente di soddisfare in ogni tempo a *quante più domande possiamo,* poichè tutte le domande ad un tempo non possono esser soddisfatte in questo povero mondo? Quell'atto deve dunque essere il migliore, che tende al *tutto migliore,* nel senso che suscita la minor somma di insoddisfazione. Nella gerarchia casuistica devono in conseguenza essere inscritti come più alti quelli ideali che *richiedono la minima spesa,* o per la cui realizzazione viene distrutto il minor numero possibile di altri ideali. Poichè vi deve essere e vittoria e disfatta, la vittoria che filosoficamente è da preferire è quella del partito più accogliente, di quella parte cioè che anche nell'ora del trionfo renderà in qualche modo giustizia agli ideali in cui consistono gli interessi della parte vinta. Il corso della storia non è altro se non la storia degli sforzi umani di generazione in generazione per trovare un ordine sempre più capace. *Trovate qualche modo*

di realizzare i vostri ideali, che anche soddisfi le domande degli altri; questa e questa sola è la via della pace! Seguendo appunto questa via, la società ha trovato successivamente una serie di equilibri relativi, passando per una serie di scoperte sociali del tutto analoghe a quelle della scienza. La poliandria e la poligamia e la schiavitù, il guerreggiare privato e la libertà di uccidere, la tortura giudiziaria e il potere reale arbitrario, sono caduti lentamente per le reali lagnanze destate. E quantunque gli ideali di alcuni si trovino peggio a causa di ogni miglioramento, tuttavia nella nostra società civile trova protezione un numero di ideali molto maggiore che non negli antichi ordinamenti barbarici. Finora dunque, e conforme al tempo, la gerarchia casuistica è già fatta per il filosofo meglio che egli potrebbe mai farla da sè. Un esperimento dei più conclusivi ha provato, che le leggi e gli usi d'un paese sono ciò che dà il massimo di soddisfazione alle diverse domande prese nel loro complesso. In casi di controversia, la presunzione deve esser sempre a favore del bene riconosciuto per convenzione. E il filosofo deve essere conservatore e nella determinazione della sua gerarchia casuistica, egli deve porre in cima le cose che meglio si accordano agli usi della comunità.

Pertanto, se egli è davvero filosofo, deve vedere che non c'è nulla di definitivo in qualunque particolare equilibrio degli ideali umani; ma che, come le nostre leggi presenti ed i nostri costumi com-

batterono e vinsero leggi e costumi d'altri tempi, così alla lor volta saranno rovesciati da qualche nuovo ordine, il quale farà tacere le lagnanze a cui quelli danno ancora origine, senza produrne altre più forti. « Le leggi sono fatte per gli uomini, non gli uomini per le leggi », questa sola sentenza basta a immortalare *i Prolegomeni alla morale* di Green. E quantunque un uomo arrischi sempre molto quando rompe colle regole stabilite e cerca di realizzare un tutto ideale più vasto di quelle che esse consentono, il filosofo tuttavia deve riconoscere che in ogni tempo è lecito a chiunque di tentare la prova, purchè non tema di giuocare con ciò la sua vita e la sua reputazione. Inconvenienti quaggiù ve ne saran sempre e dovunque. In ogni sistema di regole morali sono sempre imprigionate innumerevoli persone che esso opprime, e beni innumerevoli ch'esso conculca. Tutti questi malcoltenti stanno sempre nel dietro scena, pronti ad ogni evento pel quale possano liberarsi. Guardate gli abusi che l'istituto della proprietà privata copre; così che anche oggi fra noi si sente affermare sfacciatamente che una delle principali funzioni del governo nazionale è di aiutare i cittadini più destri a farsi ricchi. Pensate agli indicibili dolori che la tirannia, nel complesso così benefica, dell'istituto matrimoniale arreca a tanti, così sposati che celibi. Pensate quante facoltà e quante grazie, che potrebbero fiorire in un mondo feudale, perdono oggi ogni opportunità nel nostro cosidetto regime di eguaglianza e di industrialismo. Pensate

quanto la nostra benevolenza verso gli umili e i vinti sia in contrasto con quello spietato sistema di eliminazione che finora fu la condizione di ogni perfezionamento della razza. Guardate ovunque la lotta e l'oppressione, e come fu d'ogni tempo il problema di diminuirle. Anarchici, nikilisti, militanti pel libero amore; socialisti, e partigiani della tassa unica; liberisti e riformatori dei servizi pubblici; avversari del libero scambio e della vivisezione; darwiniani radicali con la loro idea della soppressione dei deboli, — questi, in contrasto con tutti i sentimenti conservativi della società, semplicemente decidono, attraverso l'esperienza reale, per mezzo di qual genere di condotta può la maggior quantità di bene essere acquistata e conservata in questo mondo. Tali esperimenti vanno giudicati non già *a priori,* ma in base al più di lagnanze o di appagamento che ne segue. Delle soluzioni fatte a tavolino come possono anticipare i risultati di prove di questa sorta? O quale valore può avere il giudizio di un teorico superficiale, in un mondo dove ciascuno fra molte centinaia di ideali ha il suo proprio campione già pronto nella persona di qualche genio nato espressamente per adattarlo e per combattere fino alla morte in suo favore? Il puro filosofo può soltanto seguire le vicende dello spettacolo, certo che la linea di minor resistenza sarà sempre verso gli assestamenti più ricchi e più capaci, e che, un passo dopo l'altro, ci si avvicina incessantemente al regno dei cieli.

IV.

Tutto questo viene a dire che, per quanto riguarda la questione casuistica, la scienza morale, come le scienze fisiche, invece di essere deducibile ad un tratto da principî astratti, deve semplicemente aspettare il suo tempo, ed esser pronta a correggere di giorno in giorno le sue conclusioni. La presunzione, naturalmente, è sempre che le opinioni generalmente accettate siano le vere, e che il vero ordine casuistico sia quello in cui crede l'opinione pubblica; e che certamente sarebbe follia, altrettanto grande, per la maggior parte di noi, di fare parte a sè, e di pretendere ad originalità, tanto in morale quanto in fisica. Di quando in quando, tuttavia, nasce qualcuno che ha il diritto d'essere originale, e il suo pensiero o l'azione rivoluzionaria possono portare buon frutto. Egli può sostituire alle vecchie « leggi della natura » leggi migliori; può, rompendo in un certo punto le vecchie leggi morali, introdurre una totale condizione di cose più ideale di quella che si sarebbe avuta se fossero state seguite le antiche leggi.

Nel complesso, dunque, noi dobbiamo concludere che nessuna filosofia della morale è possibile, nel vecchio senso assoluto della parola. Il filosofo morale deve ovunque attendere i fatti. Egli non sa di dove vengano i pensatori che creano gli ideali, e non sa come si siano svolte le loro sensitività, e alla domanda intorno a quale fra due ideali in

contrasto potrà dare in determinate condizioni il migliore universo, egli può solo rispondere coll'aiuto dell'esperienza degli altri uomini. Poco fa, trattando della « prima » questione, dissi che i moralisti della scuola intuizionista meritano stima per il loro attenersi nel modo più esatto ai fatti psicologici. Essi, peraltro fanno molto per perdere questo merito, in complesso, unendo quel temperamento dogmatico che con distinzioni assolute e con incondizionali « tu non devi », muta una vita crescente, elastica e continua, in un sistema superstizioso di reliquie e di ossami morti. In verità non esistono mali assoluti, e non vi sono beni non morali; e la *più alta* vita morale, sebbene pochi siano chiamati ad attuarla, consiste sempre nell'infrangimento di leggi diventate troppo strette per il caso attuale. Non vi è che un comandamento assoluto, ed è che noi dovremmo cercare incessantemente, con timore e tremore, di eleggere ed agire così da procurare la massima quantità di bene che ci è data immaginare. Le regole astratte invero possono aiutare, ma esse aiutano meno in proporzione che le nostre intuizioni sono più acute, e più forte la nostra vocazione per la vita morale. Poichè ogni vero dilemma è, a rigore, una situazione unica; e la precisa combinazione di ideali realizzati e di ideali frustrati, che ciascuna decisione crea, è sempre un universo senza precedenti, e per cui non esiste in precedenza nessuna adeguata regola. Il filosofo, dunque, come filosofo, non è più capace degli altri

uomini a determinare nelle varie contingenze concrete quale sia l'universo migliore. Egli vede, in vero, un poco meglio della maggior parte degli uomini in che cosa la questione consiste effettivamente, e cioè che non v'è questione di questo bene o di quello presi a sè, ma dei due universi complessivi a cui questi due beni rispettivamente appartengono. Egli sa di dover sempre eleggere l'universo più ricco, il bene che sembra meglio organizzabile, più atto ad entrare in combinazioni complesse, a far parte di un tutto più comprensivo. Ma quale sia questo universo particolare, egli non può sapere per certo, in precedenza; egli sa solo, che se commette un errore, le grida della parte lesa lo informeranno presto del fatto. In tutto ciò il filosofo è proprio come noi non filosofi, in quanto non mai agiamo giustamente e in armonia cogli altri per istinto, e diamo ascolto alle eventuali lagnanze. La sua funzione praticamente è indistinguibile da quella della miglior specie dei nostri uomini politici. I suoi libri di morale, quindi, in quanto veramente toccano la realtà della vita, devono sempre più accostarsi ad una letteratura che è manifestamente intuitiva e suggestiva, piuttosto che dogmatica; cioè ai drammi ed ai romanzi della specie più seria, ai discorsi, agli scritti di politica, di filantropia e di riforme sociali economiche. Condotti in questa guisa i trattati di morale possono riuscire così luminosi che voluminosi; per quanto non mai *definitivi,* eccetto nelle loro linee astratte e meno determinate; essi devono sempre più ab-

bandonare la forma vecchia, categorica delle pretese « scientifiche ».

V.

La principale di tutte le ragioni per cui la morale concreta non può essere definitiva, è che essa dipende dalle credenze metafisiche e teologiche. Dissi poco addietro che relazioni morali vere esistono soltanto in un mondo umano. Esse esisterebbero perfino in ciò che noi chiamiamo una solitudine morale, ove il pensatore avesse diversi ideali che l'occupassero volta a volta. Il suo io d'un giorno muoverebbe domande al suo io d'un altro giorno; alcune delle quali potrebbero essere urgenti e tiranniche, altre invece di lieve entità, e tali da potere esser facilmente trascurate. Chiamiamo *imperative* le domande tiranniche. Se noi le ignoriamo, non resta a noi l'ultima parola. Il bene che noi abbiamo offeso, torna a tormentarci con l'interminabile seguito di danni, di rimorsi e di rimpianti conseguenti. L'obbligazione può così esistere nella coscienza di un singolo pensatore; e la pace perfetta può dimorare in lui solo se egli vive secondo qualche specie di un ordine casuistico che pone in cima i suoi beni più imperativi. È nella natura di questi beni di essere crudeli con i loro rivali. Nulla varrà, quanto sia messo sulla bilancia contro di loro. Essi svegliano tutta la fierezza del nostro temperamento e non ci per-

donano facilmente se siamo così teneri di cuore da esitare davanti a un sacrificio in loro favore.

La più profonda differenza d'ordine pratico, nella vita morale dell'uomo, è quella fra l'indole indifferente e la eroica. Per quella la preoccupazione dominante è di ritrarsi dal male presente. Per questa, al contrario, è affatto indifferente il male presente, purchè l'ideale più alto possa essere raggiunto. La capacità per questo secondo atteggiamento probabilmente giace dormente in ogni uomo, ma ha in alcuni più difficoltà che in altri a svegliarsi. Essa ha perciò bisogno delle passioni più violenti, dei grandi terrori, amori ed odii; o altrimenti, dell'appello profondo di alcune fra le più alte idealità, come la giustizia, la verità o la libertà. L'intensità del rilievo è una necessità della sua visione, ed un mondo dove tutte le montagne sono appiattite e tutte le valli rialzate, non è luogo adatto per sua dimora. Questa è la ragione perchè in un pensatore isolato tale disposizione potrebbe restare in perpetuo letargo. I suoi diversi ideali, che egli conosce come sue preferenze, sono troppo simili di valore; egli può trattare con essi come vuole. Questa anche è la ragione perchè in un mondo puramente umano, senza Dio, la nostra energia morale viene a mancare della sua più intensa stimolazione. La vita, senza dubbio, anche in un mondo siffatto è una vera sinfonia morale; ma si svolge sulla povera scala di un paio di ottave, e la serie infinita dei valori le resta chiusa. Molti di noi certamente (come Iames Stephen in

quei suoi eleganti saggi di un avvocato) riderebbero di gran cuore all'idea che l'atteggiamento eroico possa essere suscitato in noi dai diritti della posterità più lontana, che costituiscono l'ultimo appello della religione dell'umanità. Questi uomini del futuro noi non li amiamo d'amore abbastanza forte; e forse li amiamo sempre meno, vieppiù che sentiamo parlare della loro evoluta perfezione, della loro alta longevità e coltura media, della loro liberazione dalle guerre e dai delitti, della loro immunità relativa dal dolore e dalle malattie; e di tutte le loro altre superiorità negative. Questo, noi diciamo, è troppo finito, e ne vediamo troppo bene tutto il vuoto. Manca la nota d'infinità e di mistero, e tutto può essere preso con indifferenza. Non v'è bisogno di torturare gli altri, proprio ora, per queste brave creature.

Se noi però crediamo in un Dio, e nel fatto ch'egli è uno di quelli che affermano i loro diritti, una infinita prospettiva ci si apre davanti. La scala della sinfonia viene estesa incalcolabilmente. Gli ideali più imperativi incominciano ora a parlare con una obbiettività ed un senso del tutto nuovi; e a pronunciare il loro appello penetrante, travolgente, tragicamente eccitante. Essi suonano come il grido dell'aquila di Victor Ugo *qui parle au précipice et que le gouffre entend*, e il nostro spirito marziale si sveglia. Canta fra i suoni delle trombe, sente da lungi la battaglia, gli ordini dei capitani e le grida. Il sangue ribolle e la crudeltà verso gli appelli inferiori, lungi dall'essere qualcosa che fa paura,

non fa che accrescere la maschia gioia con cui precipita a rispondere agli ideali maggiori. Attraverso tutta la storia nei conflitti periodici fra il puritanismo e il temperamento d'indifferenza, noi possiamo osservare l'antagonismo fra l'atteggiamento intransigente e il superficiale, il contrasto fra la morale del dovere misterioso ed infinito impostoci dall'alto, e la morale della prudenza e del soddisfacimento dei bisogni d'ordine puramente finito.

La capacità dell'atteggiamento eroico giace così profondamente fra le nostre possibilità umane, che se anche non vi fosse alcuna ragione metafisica o tradizionale per credere in un Dio, gli uomini pur non domanderebbero altro che come pretesto per vivere fortemente e per procurare al giuoco dell'esistenza le possibilità di più acuto sapore. La nostra attitudine di fronte ai mali concreti è del tutto diversa in un mondo nel quale crediamo di non dover rispondere che alle domande di esseri finiti, da quello che essa è in un mondo di cui affrontiamo gioiosamente la tragedia per amore di un essere infinito. Ogni sorta di energia e di perseveranza, di coraggio e di capacità ad affrontare i mali della vita, si afferma in coloro che hanno una fede religiosa. Ond'è che il tipo eroico del carattere, sui campi di battaglia dell'umanità, prevarrà sempre sul tipo indifferente, e la religione avrà buon giuoco dell'irreligione.

Sembrerebbe dunque — ed è questa la mia conclusione, — che l'universo morale stabile e sistematico, che il filosofo cerca, sia pienamente possibile solo in un mondo dov'è un intelletto divino, con le sue domande che tutto abbracciano. Se un tale intelletto esistesse, il suo modo di subordinare le domande le une alle altre sarebbe la scala definitiva dei valori, le sue domande sarebbero le più imperative, e il suo universo ideale sarebbe il più comprensivo che si possa realizzare. Se egli esiste, nel suo pensiero deve essere già attuata quella filosofia morale che noi cerchiamo come modello al quale la nostra deve sempre più avvicinarsi (1). Nell'interesse del nostro ideale d'una verità morale sistematicamente unificata, noi quindi, come filosofi, dobbiamo chiedere una mente diversa e pregare per la vittoria della causa religiosa. Frattanto, quello che sia esattamente il pensiero dell'intelletto infinito, resta a noi nascosto anche se noi siamo sicuri della sua esistenza; cosicchè il nostro assumere la sua esistenza serve soltanto a destare in noi l'atteggiamento morale eroico. Ma essa fa questo in tutti gli uomini, anche in quelli che non si occupano affatto di filosofia. Onde il filosofo morale, ogni volta che cerca di stabilire quale condotta è la migliore, non differisce in modo essenziale dall'uomo

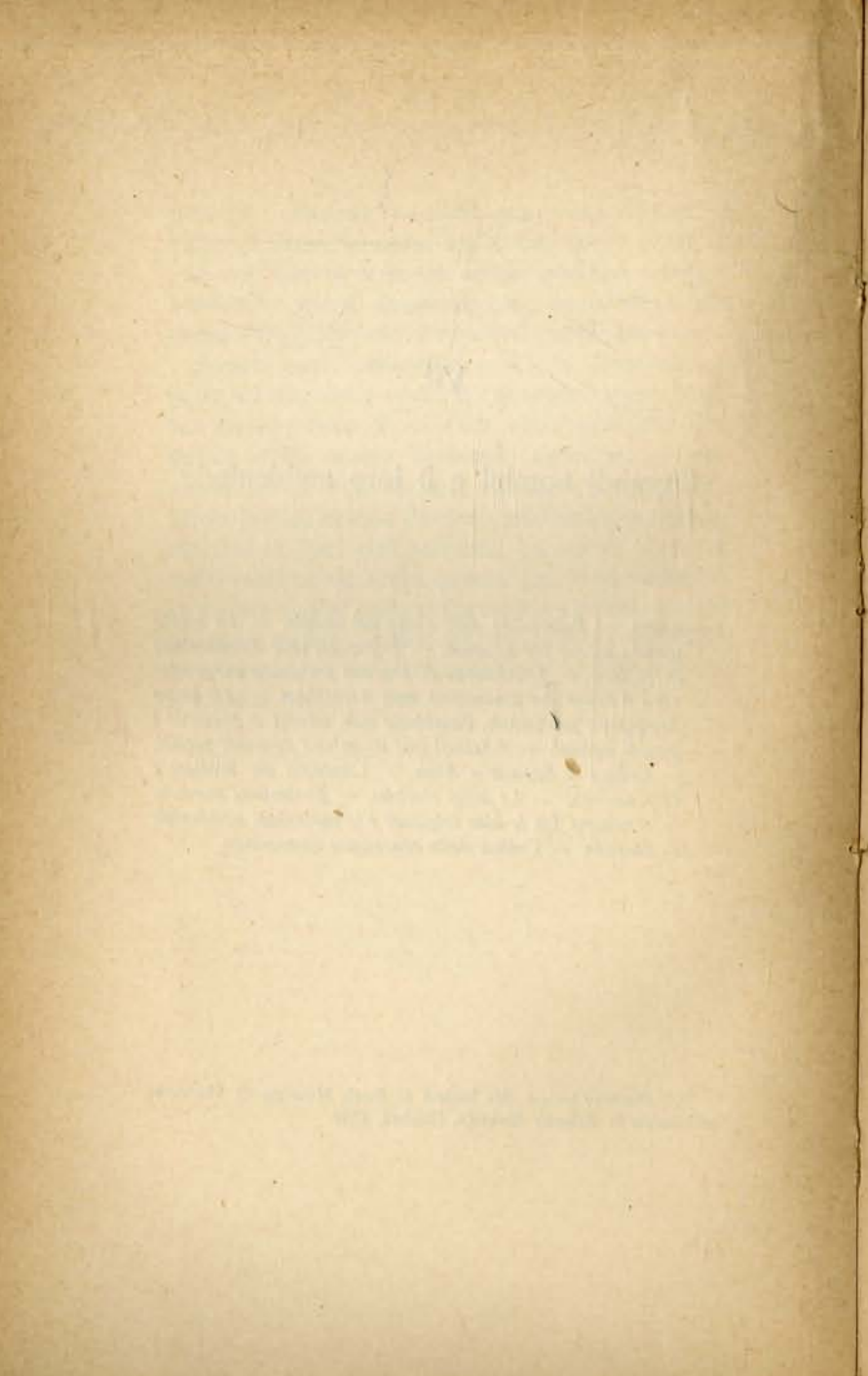
(1) Tutto questo è presentato con grande freschezza e forza nell'opera del mio collega prof. IOSIAH ROYCE: *L'aspetto religioso della filosofia,* Boston, 1885.

comune. « Guarda, io ti ho ora posto davanti la vita e il bene, la morte e il male; scegli perciò la vita così che tu e la tua stirpe possiate vivere », quando ci viene questo ordine, sono messi alla prova semplicemente il nostro intero carattere e il nostro genio personale, e se noi facciamo appello ad una delle cosidette filosofie, anche la nostra scelta e l'uso di essa non sono altro che rivelazioni della nostra personale attitudine o incapacità per la vita morale. Da questa inesorabile prova pratica nessun discorso professionale, nessun corredo di libri può salvarci. La parola decisiva, tanto per l'uomo colto quanto per l'ignorante, sta in ultima analisi nella muta buona volontà del loro intimo carattere, e non altrove. Non è nel cielo, nè oltre i mari; ma vicinissima a te, nella tua bocca e nel tuo cuore; che tu possa seguirla.

VII.

I grandi uomini e il loro ambiente. [1]

Sommario. — *Solidarietà delle cause nel mondo. — La mente umana astrae per spiegare. — Differenti cicli d'operazione in Natura. — Distinzione di Darwin fra cause che producono e cause che preservano una variazione. — Le cause fisiologiche producono, l'ambiente solo adotta o preserva i grandi uomini. — Adottati essi diventano fermenti sociali. — Critica di Spencer e Allen. — Citazioni da Wallace e Gryzanowski. — Le leggi storiche. — Evoluzione mentale. — Analogia fra le idee originali e le variazioni accidentali di Darwin. — Critica della concezione spenceriana.*

(1) Discorso tenuto alla Società di Storia Naturale di Harvard; pubblicato in *Atlantic Monthly*, Ottobre, 1880.

Una notevole analogia, che mi sembra non sia stata mai rilevata, è quella che corre tra i fatti dell'evoluzione sociale e quelli dell'evoluzione zoologica, come ci si presenta attraverso le teorie di Darwin e di altri.

Gioverà preparare il terreno alla mia tesi con qualche osservazione generale intorno al metodo più atto a conseguire la verità scientifica. È errore comune, che la conoscenza completa d'una singola cosa, per quanto piccola, richiegga una conoscenza dell'universo intero. Non cade a terra un passero, senza che talune delle condizioni remote della sua morte non debbano esser trovate nella via lattea, nella nostra costituzione federale, o nella storia dell'Europa primitiva. Il che è quanto dire, che essendo diversa la via lattea, diversa la costituzione federale, diversa la storia della nostra barbara prosapia, questo universo sarebbe differente da ciò che è ora. La differenza potrebbe essere su diversi fatti: che quel dato monello che tirò la pietra che abbattè il passero non si trovasse davanti al

passero in quel determinato istante; o che trovandovisi, non fosse in quel particolare stato di serenità e di libertà di spirito che si espresse nel lancio della pietra. Con tutto questo, tuttavia, sarebbe molto sciocco che taluno ricercando la causa della caduta del passero trascurasse il bambino come un agente troppo personale, troppo immediato, e per così dire troppo antropomorfico, e dicesse che la vera causa è nella costituzione federale, nella emigrazione della razza celtica verso l'occidente o nella struttura della via lattea. Procedendo con questo metodo, potremmo dire con perfetta legittimità che il nostro amico, che scivolò sul ghiaccio sulla porta di casa e si fracassò il cranio, alcuni mesi dopo essersi trovato in un banchetto di tredici persone, morì a causa di quella festa malaugurata. Conosco realmente un caso simile; e volendo, potrei sostenere con perfetta logica che la caduta sul ghiaccio non fu un vero accidente. « Non vi sono accidenti per la scienza » potrei dire. L'intera storia del mondo si associò a produrre quella caduta. Se qualcosa ne fosse stato escluso, la caduta non sarebbe avvenuta nelle identiche circostanze. Negare questo, è negare le relazioni di causa e di effetto per l'intero universo. La causa reale della morte non fu la caduta, *ma le condizioni che produssero la caduta,* e fra esse l'aver seduto sei mesi avanti in quel banchetto di tredici persone. *Questa* è veramente la ragione per la quale egli morì dentro l'anno.

Si vedrà tosto di chi sono gli argomenti che io

qui riproduco esattamente. Di gran cuore vorrei stabilire la verità senza polemiche e recriminazioni. Ma disgraziatamente non ci è possibile di afferrare tutta l'importanza d'una teoria vera, senza aver la nozione distinta di ciò che la teoria opposta sarebbe. C'è bisogno dell'errore per far risaltare la verità, come son necessari i piani d'ombra per far risaltare la luminosità d'un dipinto. E l'errore di cui sto per servirmi come chiaroscuro per mettere in rilievo ciò che mi sembra la verità delle mie affermazioni è contenuto nella filosofia di Erberto Spencer e dei suoi discepoli. Il problema è: quali sono le cause, che fanno mutare le società di generazione in generazione? che fanno l'Inghilterra della Regina Anna tanto diversa dall'Inghilterra di Elisabetta? l'odierno collegio di Harvard tanto diverso da quello di trent'anni fa?

Io risponderò a questo problema: la differenza è dovuta alle influenze accumulate degli individui, dei loro esempî, delle loro iniziative, delle loro decisioni. La scuola spenceriana al contrario risponde: Le mutazioni non hanno relazione con gli individui, sono indipendenti dall'influenza individuale. Esse sono dovute all'ambiente, alle circostanze, alla geografia fisica, alle condizioni ataviche, alla cresciuta esperienza delle relazioni esterne: ad ogni cosa, insomma, fuorchè ai Grant ed ai Bismarck, ai Iones ed agli Smith. Ora io dico che questi teorici commettono precisamente lo stesso errore di colui che attribuisce la morte dell'amico al banchetto di tredici, o la morte del passero alla

via lattea. Come il cane della favola, che lascia cader nell'acqua l'osso che tiene in bocca per acciuffarne l'immagine, essi si lasciano sfuggire le cause vere per cercar di coglierne altre, che non sono utili o raggiungibili da nessun punto di vista umanamente possibile, il loro errore è un errore pratico. Vediamo dove esso risieda. Benchè personalmente io creda al libero arbitrio, durante questa discussione voglio metter da parte questa credenza e ammettere con gli spenceriani la predestinazione di tutte le azioni umane. Con questo assunto io concedo di buon grado, che se l'intelletto che investiga intorno alla morte dell'uomo o del passero fosse onniscente ed onnipresente, capace di cogliere il tutto del tempo e dello spazio con un solo sguardo, non vi sarebbe la minima obbiezione contro la via lattea o il convito fatale invocati fra le cause ricercate. Una tale intelligenza divina vedrebbe istantaneamente tutte le infinite linee di convergenza verso un determinato risultato, e di più, le vedrebbe imparzialmente; vedrebbe il fatale convito condizione della morte del passero così come di quella dell'uomo; e vedrebbe il ragazzo che scaglia la pietra condizione della caduta dell'uomo altrettanto che di quella del passero.

La mente umana è però formata in modo del tutto diverso. Non ha siffatta potenza d'intuizione universale. La sua finitezza l'obbliga a non vedere che due o tre cose ad un tempo. Se vuole abbracciare più vasti spazi, deve usar le cosidette « idee

generali », e così facendo lasciar cadere tutte le verità concrete. Così nel caso presente, se come uomini vogliamo sentire la connessione fra la via lattea e il monello e il banchetto e il passero e la morte dell'amico, possiamo riuscirvi soltanto a patto di cadere nell'enorme vacuità di ciò che si chiama una proposizione astratta. E dobbiamo dire: Tutte le cose del mondo sono fatalmente predeterminate, e stanno insieme sospese nell'immobilità adamantina d'un sistema di leggi naturali. Ma nella indeterminatezza di questa larga proposizione, ecco che abbiamo perduto tutti i fatti concreti e i loro rapporti; i rapporti concreti che nelle faccende pratiche sono le sole cose che importano. La mente umana è essenzialmente parziale. Essa può essere efficiente soltanto *scegliendo* le cose su cui fissare l'attenzione e trascurando tutte le altre; respingendo cioè il suo campo di osservazione. Diversamente, la piccola forza di cui dispone si disperde, ed essa smarrisce del tutto il cammino. L'uomo vuol sempre dare alla propria curiosità un intento determinato. Se nel caso del passero lo scopo è il castigo, sarebbe stupido di trascurare i gatti, i monelli e gli altri possibili agenti di quella strada, per considerare i celti primitivi e la via lattea; il monello nel frattempo scapperebbe. E se, nel caso della disgrazia del nostro amico, ci perdiamo nella contemplazione del mistero del banchetto in tredici, e non osserviamo il ghiaccio sulla soglia e non lo ricopriamo di cenere, qualche altro infelice che in tutta la sua vita non pranzò neppure una

volta fuori di casa, potrà sdrucciolarvi sopra e cadere e rompersi il capo anche lui.

Ecco dunque che nella nostra qualità di creature umane ci si impone la necessità di limitare il nostro campo di osservazione. È noto come in matematica questo metodo di ignorare e trascurare quantità che stanno al di fuori di un determinato limite è stato adottato nei differenti calcoli. Il calcolatore esclude tutti gli « infinitesimali » delle quantità ch'egli considera. Egli li tratta (secondo certe regole) come se non esistessero. Per se stessi esistono sempre; ma è come se non esistessero in vista degli scopi del suo calcolo. Nello stesso modo un astronomo studiando i movimenti dell'oceano causati dalla marea, non tien conto delle onde suscitate dal vento o dalla pressione delle navi che giorno e notte pesano con le loro migliaia di tonnellate sulla sua superfice. Così il tiratore prendendo la mira col suo fucile, tien conto del moto del vento, ma non del moto ugualmente reale della terra e del sistema solare. E così la puntualità di un uomo d'affari può trascurare un errore di cinque minuti, mentre un fisico misurando la velocità della luce, deve contare ogni millesimo di secondo.

Vi sono, in una parola, *differenti cicli di operazioni* nella natura; differenti categorie, per dir così, relativamente indipendenti l'una dall'altra, per modo che ciò che ad un dato momento avviene in una di esse, può esser compatibile quasi con qualunque condizione di cose che si abbia contemporaneamente nella categoria vicina. La muffa

sul biscotto ch'è nei magazzini di una nave da guerra vegeta con assoluta indifferenza per la nazionalità della bandiera, per la direzione del viaggio, pel tempo, pei drammi umani che possono svolgersi a bordo; ed un micologo può benissimo studiarla facendo interamente astrazione da tutti questi particolari maggiori. Soltando studiandola così, infatti, vi è qualche probabilità di quella concentrazione mentale per cui solo egli può sperare di imparare qualcosa della sua natura. D'altra parte il capitano, che manovrando la sua nave in una battaglia stimasse necessario tener conto nei suoi calcoli del biscotto ammuffito, probabilmente perderebbe la battaglia a causa della eccessiva meticolosità della sua mente.

Le cause che operano in questi ordini incommensurabili sono fra di loro connesse; ma soltanto *se si prende in considerazione l'universo intero.* Per ogni punto di vista più limitato, è legittimo, — ed anzi per la sapienza umana è necessario — considerarle come senza connessione e valore reciproco.

Questo ci porta più vicino al nostro argomento particolare. Se consideriamo un essere umano od un animale che si distinguono dal resto della loro specie per il possesso di qualche qualità straordinaria, buona o cattiva, noi potremo distinguere fra le cause che *produssero* in origine quella particolarità e le cause che dopo la *conservano;* e potremo vedere, se l'uomo o l'animale è nato con

essa, che queste due serie di cause appartengono a due ordini che non hanno rapporto reciproco. L'aver visto questo e l'averne tratto partito fece la grande originalità di Darwin. Isolando le cause della produzione sotto il titolo di « tendenze alla variazione spontanea » e relegandole in un ciclo di fatti fisiologici ch'egli decise fin dal primo momento di ignorare totalmente (1), limitò la sua attenzione alle cause della conservazione, e sotto i nomi di selezione naturale e di selezione sessuale le studiò esclusivamente come funzioni dell'ambiente.

I filosofi pre-darwiniani avevano anch'essi cercato di stabilire la dottrina della discendenza con modificazione; ma tutti commisero l'errore di confondere in uno i due ordini di causazione. Ciò che conserva un animale con la sua particolarità, se questa è utile, fu per essi la natura dell'ambiente a cui la particolarità era adattata. La giraffa si conserva con il suo collo lungo per il fatto che nel suo ambiente vi sono alberi alti delle cui foglie essa si nutre. Ma questi filosofi andarono anche più avanti, e dissero, che la presenza di tali alberi non solo conservava un animale con un collo lungo per nutrirsi delle sue foglie, ma che anche lo pro-

(1) È vero che la teoria darwiniana di pangenesi è un tentativo di render ragione (fra altre cose) della variazione. Ma essa ha il suo campo a sè, ed il suo autore quando parla delle adesioni della gemmula non invoca l'ambiente, più che invochi queste adesioni, quando parla delle relazioni di tutto l'animale all'ambiente. *Divide et impera!*

dusse. Questi alberi cioè *fecero* lungo il collo della giraffa mediante il continuo sforzo che le imposero per arrivare a loro. L'ambiente, in breve, veniva supposto capace di foggiar l'animale mediante una specie d'impronta diretta, quasi come un suggello stampa nella cera la sua forma. Furono addotti numerosi esempî del modo come ciò avviene sotto i nostri occhi. L'esercizio della fucina dà forza al braccio destro; col remare la palma della mano diventa callosa; l'aria della montagna allarga il petto; la volpe cacciata diventa scaltra, e l'uccello timido; il freddo polare stimola la combustione animale, e così via. Questi mutamenti, di cui potrebbero addursi molti altri esempî sono oggi distinti col nome speciale di mutamenti *adattativi*. La loro particolarità è che quello che è il carattere speciale dell'ambiente, a cui la natura dell'animale si adatta, produce esso stesso l'adattamento. La « relazione interiore » per usare le parole di Spencer, « corrisponde » alla sua propria causa efficiente.

La prima conquista di Darwin fu di mostrare l'assoluta nessuna importanza del numero di questi mutamenti prodotti dall'adattamento diretto, la massa immensamente maggiore essendo prodotta da accidenti molecolari interiori di cui non sappiamo nulla. La sua conquista successiva fu di determinare il vero problema che abbiamo davanti quando studiamo gli effetti dell'ambiente visibile sull' animale. Il problema è semplicemente questo. È più probabile che l'ambiente lo conservi o lo distrugga,

in vista di questa o di quella particolarità colla quale egli può nascere? Dando il nome di « variazioni accidentali » a quelle particolarità che l'animale porta seco nascendo, Darwin non pensò minimamente a significare che esse non siano il risultato della legge naturale. Se si considera il sistema totale dell'universo, le cause di queste variazioni, e l'ambiente che le conserva o le distrugge, senza dubbio in qualche modo remoto e indiretto sono fra di loro in relazione. Ciò che Darwin intende è, che, essendo quell'ambiente una cosa perfettamente conosciuta, e le sue relazioni coll'organismo, nel loro valore di distruzione e di conservazione essendo tangibili e distinte, sarebbe confondere del tutto le nostre limitate facoltà intellettive e frustrare le nostre speranze di scienza, il mescolare con quelli dei fatti di un ordine così diverso ed incommensurabile come quello in cui le variazioni sono prodotte. Questo è l'ordine dei fatti che precedono la nascita dell'animale: è l'ordine delle influenze sugli ovoli, gli embrioni, dove risiedono le cause che determinano questi ovoli ed embrioni al sesso maschile o al femminile, che li preparano alla forza o alla debolezza, alla salute o alla malattia, alle divergenze dal tipo progenitore. Quali sono queste cause?

In primo luogo esse sono molecolari e invisibili, e perciò inaccessibili alla osservazione diretta di qualsiasi sorta. Secondariamente le loro operazioni sono compatibili con ogni condizione sociale, politica e fisica, di ambiente. Gli stessi genitori, vi-

vendo nelle medesime condizioni d'ambiente, possono una volta generare un genio, un'altra volta un idiota o un mostro. Le condizioni esterne visibili non sono perciò determinanti dirette di quest'ordine; e più vi pensiamo, più siamo costretti a credere, che due figli degli stessi genitori traggono le loro reciproche differenze da cause tanto sproporzionate ai loro ultimi effetti, quanto il famoso sassolino sulla cima delle Montagne Rocciose, che separa due goccie di pioggia e le fa scorrere separatamente verso il Golfo di S. Lorenzo e verso l'Oceano Pacifico.

La grande distinzione meccanica fra forze transitive e forze che si scaricano, in nessun luogo è illustrata così largamente come in fisiologia. Quasi tutte le cause sono qui forze *di scarica*, che agiscono semplicemente mettendo in libertà energie già immagazzinate. Sono rovesciatori di equilibrî instabili, e l'effetto risultante dipende infinitamente più dalla natura dei materiali messi in moto, che dallo stimolo particolare che li sposta dall'equilibrio. Un'energia elettrica uguale all'unità, agendo sul nervo d'una rana, scaricherà dal muscolo a cui il nervo appartiene un lavoro meccanico uguale a settanta mila; e lo stesso preciso effetto muscolare avrà luogo adoprando anche altri stimolanti invece della corrente galvanica. Lo stimolo ha soltanto mosso o provocato qualcosa che poi ha proceduto da sè stesso, a quel modo che un fiammifero può accendere un fuoco che consuma una

città intera. E così qualitativamente che quantitativamente l'effetto può essere affatto incommensurabile con la causa. Questa condizione di cose la riscontriamo in tutta la materia organica. I chimici sono preoccupati dalle difficoltà che l'instabilità dei composti albuminoidi oppone al loro studio. Due esemplari, trattati in condizioni che sembrano assolutamente identiche, reagiscono in modi del tutto diversi. Voi sapete dei fattori invisibili della fermentazione, e come la sorte di un vaso di latte, di mutarsi in germi acidi o in una massa di koumiss, dipende dal fatto che vi si introduca prima il fermento dell'acido lattico o l'alcoolico, sicchè l'uno preceda l'altro nell'iniziare il processo di fermentazione. Ora, quando il risultato è la tendenza d'un ovolo, invisibile esso stesso a occhio nudo, a volgere verso questa o quella direzione nella sua evoluzione ulteriore, a produrre un genio od uno stupido, appunto come la goccia di pioggia passa ad oriente o ad occidente del sassolino, non è chiaro che la causa della deviazione deve risiedere in un campo così nascosto e impercettibile, deve essere un così esiguo fermento di fermento, un infinitesimale d'ordine così alto, che la stessa immaginazione non può mai riuscire neppure a tentare di formarne un'immagine?

Così stando le cose, non ebbe ragione Darwin a trascurare del tutto quest'ordine di fatti, e a mantenere con cura i propri problemi sgombri da ogni rapporto con tali fatti? Il risultato del suo lavoro è una risposta abbastanza affermativa.

Con ciò arriviamo finalmente nel cuore del nostro argomento. Le cause della produzione dei grandi uomini stanno in una sfera interamente inaccessibile al filosofo. Egli deve accettare i genî semplicemente come dati, a quel modo che Darwin accetta le variazioni spontanee. Per lui, come per Darwin, il solo problema è, essendo ammessi questi dati, in che modo l'ambiente agisce su di essi, e in che modo agiscono essi sull'ambiente. Io dico ora che, nel complesso, la relazione dell'ambiente visibile all'uomo di genio, è precisamente la stessa di quel che è alla variazione darwiniana. L'ambiente l'accoglie o lo respinge, lo conserva o lo distrugge, in breve lo *sceglie* (1). Ed ogni volta che accoglie e conserva il grande uomo, esso vien modificato dalla sua influenza in un modo del tutto originale e particolare. Quegli agisce come un fermento e muta la costituzione dell'ambiente a quel modo stesso che l'apparizione d'una nuova specie zoologica muta l'equilibrio della fauna e della flora della regione in cui essa entra. Tutti rammentiamo la famosa ipotesi di Darwin dell'influenza dei gatti sul crescere dell'erba medica nei luoghi ch'essi frequentano. Tutti abbiamo letto degli effetti del coniglio europeo nella Nuova Zelanda, e molti di noi hanno preso parte alla con-

(1) È vero che anche lo rimodella, in qualche modo, mediante la sua influenza educativa, e che ciò costituisce una differenza notevole fra il fatto sociale ed il fatto zoologico. Ma qui io trascuro questo aspetto della questione, essendo l'altro punto più importante. Tuttavia alla fine di questo saggio vi tornerò sopra, incidentalmente.

troversia sulla introduzione del passero inglese qui in America, se più uccida bruchi dannosi, o se più scacci di uccelli nativi. Nello stesso modo l'uomo di genio, tanto ch'egli sia un'importazione dall'estero, come Clive in India o Agassiz da noi, o ch'egli sia nativo del suolo, come Maometto e Franklin, produce in misura più o meno vasta una modificazione delle relazioni sociali preesistenti.

I mutamenti delle società da generazione a generazione, sono dunque, in complesso, direttamente o indirettamente, dovuti agli atti o all'esempio di individui il cui genio fu così conveniente ai bisogni del momento, o la cui accidentale posizione di autorità fu così critica, ch'essi divennero fermenti, iniziatori di movimenti, rovesciatori dei precedenti o dell'uso, centri di corruzione o distruttori di altri individui, le cui qualità, se avessero avuto libero giuoco, avrebbero condotto la società in altra direzione.

Questo potere di iniziativa individuale noi lo vediamo in piccolo, tutto intorno e noi, e su vasta scala nel caso dei grandi uomini della storia. Ciò solo seguendo il metodo, che è quello del senso comune, di Lyell, di Darwin e di Whitney, di interpretare l'ignoto per mezzo del noto, e di calcolare in base solo alle cause di mutamento sociale che possiamo osservare direttamente. Le società sono come gl'individui, per ciò che in determinati momenti offrono, come questi, potenzialità ambigue di sviluppo. Che un giovanotto entri negli

affari o in un ministero, dipende da una decisione che deve esser presa entro un determinato giorno. Se egli accetta il posto che gli si offre nello studio d'un commerciante, egli è *legato*. A poco a poco le abitudini, le cognizioni dell'altra carriera, che una volta gli stava così vicina, cessano d'essere considerate fra le sue possibilità. In principio egli potrà talvolta dubitare, se l'io ch'egli uccise in quell'ora decisiva non avrebbe potuto essere il migliore dei due, ma con gli anni siffatte questioni vengono a sparire; e il vecchio io dell'alternativa, una volta così vivido, svanisce in qualcosa di più evanescente d'un sogno. Non è altrimenti delle nazioni. Esse possono essere impegnate da re e ministri alla pace o alla guerra, condotte da generali alla vittoria o alla sconfitta, da profeti a questa o a quella fede, da genî diversi alla fama nell'arte, nella scienza o nell'industria. Una guerra è un vero punto da cui divergono possibilità future. E sia ch'essa fallisca o che riesca, il momento della sua dichiarazione deve essere il punto di partenza d'una nuova politica. Nello stesso modo una rivoluzione o qualunque grande evento civile diventa un'influenza deviatrice la cui azione s'allarga nel corso del tempo. Le società obbediscono ai loro ideali; ed un successo accidentale fissa un ideale, come un accidentale insuccesso lo distrugge.

L'Inghilterra avrebbe oggi il suo ideale « imperialista », se un ragazzo chiamato Bob Clive fosse riuscito ad uccidersi, come egli tentò, a Madras? E sarebbe la zattera che ora galleggia fra gli e-

venti europei (1), se invece che alla regina Vittoria il suo turno fosse passato a Federico il Grande; e se Bentham, Mill, Cobden e Bright fossero tutti nati in Prussia? L'Inghilterra, senza dubbio, ha oggi rispetto alle altre nazioni lo stesso valore intrinseco ch'ella ebbe sempre. Non esiste sul globo un insieme così magnifico di materiale umano. Ma l'Inghilterra ha perduto i grandi uomini, mentre ne ha trovati la Germania. L'Inghilterra si muoverebbe ora avanti e indietro, com'essa fa, vogliosa di conquistare ma non di combattere, se il suo ideale in tutti questi anni fosse stato fissato da una successione di uomini di stato di fortissima personalità operanti ad un intento comune? Certamente no. Essa avrebbe abbracciato pel meglio o pel peggio, l'uno e l'altro partito. Se Bismarck fosse morto in culla, i tedeschi si accontenterebbero ancora di passare ai proprî occhi per una razza di occhialuti *Gelehrten* e di politici erbivori, e agli occhi dei francesi per *ces bons* o *ces naifs Allemands*. Il genio di Bismarck mostrò loro, con loro grande stupore, che essi potevano sostenere anche una parte più vivace. E la lezione non sarà dimenticata. La Germania potrà passare attraverso molte vicissitudini, ma esse tuttavia,

will never do away. I ween,
The marks of that which once hath been (2),

(1) Si ricordi l'epoca in cui queste parole furono scritte.

(2) « Non cancelleranno mai, io penso, le impronte di ciò che è stata una volta ».

dell'azione di Bismarck, vale a dire le impronte dal 1860 al 1873.

L'influenza fermentativa dei genî deve essere ammessa, in ogni modo, come un fattore dei mutamenti che costituiscono l'evoluzione sociale. La società *può* evolvere in diverse vie. La presenza accidentale di questo o quel fermento decide in quale via essa *deve* evolvere. Perfino gli uccelli della foresta, il pappagallo ed il *mino,* hanno la facoltà del linguaggio umano, ma non la sviluppano mai da se stessi, c'è bisogno di qualcuno che insegni loro. Lo stesso è per gli uomini. Rembrandt deve insegnarci ad apprezzare i contrasti della luce colle ombre; Wagner a godere certi speciali effetti musicali; Dickens dà un colore alle nostre sentimentalità; Artemus Ward al nostro *humour;* Emerson suscita dentro di noi una nuova luce morale. Ed è come dell'uovo di Colombo. « Tutti ora possono far nascere i fiori, perchè tutti hanno avuto il seme ». Se questo è vero dei singoli individui che formano la società, come potrà non esser vero per la società nel suo complesso? Mostrata una certa via, la comunità può prenderla; se no non la troverà mai. E le vie sono, in gran parte, non determinate in precedenza. Una nazione può seguire uno od altro dei molti impulsi che le vengono da diversi uomini di genio, e tuttavia vivere e prosperare, appunto come un uomo può entrare in uno fra molti affari diversi. Salvo che i successi possono differire nella loro natura.

L'indeterminismo tuttavia non è assoluto. Non

ogni « uomo » è adatto ad ogni « ora ». Vi sono delle incompatibilità. Un determinato genio può giungere troppo presto o troppo tardi. Pietro l'Eremita oggi sarebbe mandato al manicomio. Giovanni Mill nel decimo secolo sarebbe vissuto e morto sconosciuto. Cromwell e Napoleone hanno bisogno delle loro rivoluzioni; Grant della sua guerra civile. Un Aiace non acquista fama all'epoca dei fucili a lunga portata; e presentando diversamente un esempio di Spencer, che cosa avrebbe mai fatto un Watt in una società a cui nessun genio precedente avesse insegnato a fondere il ferro o a girare un tornio?

Ora, la cosa che bisogna osservare è, che di solito ciò che determina l'incompatibilità d'un genio con il suo ambiente è il fatto che qualche genio precedente, di diversa indole ha distolto la comunità dalla sfera in cui sarebbe stata possibile la sua azione. Dopo Voltaire, nessun Pietro l'Eremita, dopo Carlo IX e Luigi XIV nessuna vasta azione del protestantesimo in Francia; dopo la scuola di Manchester il successo di un Beaconsfield è transitorio; dopo un Filippo II, un Castelar ha poca fortuna, e così via. Ogni determinazione taglia fuori nettamente certi lati del campo, e limita la possibilità dei futuri angoli di deviazione. Una società è una cosa vivente; e con parole del Clifford che non posso far meglio che trascrivere (1), « è proprio delle cose viventi, non sol-

(1) *Lectures and Essays,* I, 82.

tanto di mutare sotto l'influenza delle condizioni circostanti, ma altresì di ritenere ogni mutamento in essa determinato, e di farne parte, per così dire, del proprio organismo, come fondamento di azioni future. Se voi torcete un albero giovane qualunque cosa possiate fare in seguito per raddrizzarlo, il segno della vostra distorsione precedente è là, assolutamente indelebile, diventato parte della natura dell'albero. Supponete invece di prendere un pezzo d'oro, di fonderlo e di lasciarlo di nuovo solidificare... Nessuno, esaminando un pezzo d'oro, può dire quante volte esso fu fuso e solidificato nelle età geologiche, o anche recentemente per mano dell'uomo. Ma chi abbatte una quercia può dire dagli anelli del suo tronco quante volte l'inverno l'ha gelato, e quante volte l'estate l'ha scaldato alla vita. Un essere vivente deve sempre contenere in sè la storia, non solo della propria esistenza, ma di tutti i suoi antenati ».

Ogni pittore può dirci come ciascun tocco ch'esso aggiunge modifica in un certo senso il suo dipinto. Ogni linea deve esser determinata da quelle che furono tracciate. Ogni autore che intraprende a riscrivere un lavoro, sa come sia impossibile di usare ancora alcune delle pagine scritte prima. Il nuovo principio ha già esclusa la possibilità di quelle prime frasi e dei primi passaggi; mentre nello stesso tempo ha creata la possibilità d'una serie infinita di frasi e di passaggi nuovi, dei quali, tuttavia, niente è già interamente determinato. Nello stesso modo l'ambiente sociale del passato e del

presente esclude la possibilità di accettare l'azione di certi individui; ma non definisce positivamente quali azioni saranno accettate, perchè per se stesso è incapace di fissare quale deve essere la natura dei contributi individuali (1).

Così l'evoluzione sociale è la resultante di due fattori del tutto distinti; l'individuo, che deriva le sue qualità particolari dal giuoco delle forze fisiologiche e sub-sociali, recando però nelle sue mani tutto il potere d'iniziativa; e l'ambiente sociale con il suo potere di accogliere o di respingere l'individuo e i suoi doni. Entrambi questi fattori sono essenziali al mutamento. La comunità ristagna senza l'impulso dell'individuo. L'impulso muore senza la simpatia della comunità.

Tutto ciò sembra niente più che un luogo comune. Coloro che desiderano vederlo esposto da un uomo di genio, dovrebbero leggere quell'aureo libretto di Bagehot, *Physics aud Politics,* in cui mi sembra, è così vivamente presente il senso pieno del modo in cui le cose concrete crescono e mutano, com'è opportunamente assente ogni inclinazione ad una pseudo filosofia evoluzionista. Non mancano per altro mai spiriti a cui queste vedute sembrano soggettive e ristrette, e legate a quel-

(1) Anche Grant Allen, in un articolo che avrò occasione di citare fra poco, ammette che un popolo il quale se fosse stato esposto nelle età passate alle influenze geografiche di Timbuttu, sarebbe diventato nero, potrebbe ora, dopo una lunga esposizione al clima di Amburgo, non diventare mai nero se trapiantato a Timbuttu.

l'antropomorfismo da lungo tempo cacciato dagli altri campi della conoscenza. « L'individuo vien meno, e il mondo è sempre di più » per questi scrittori; e in Buchle, in Draper, in Taine noi sappiamo tutti come la parola mondo è venuta ad esser quasi sinonimo di *clima*. È noto come si è svolta la polemica fra i sostenitori della « scienza della storia » e coloro che negano l'esistenza di qualunque « legge » necessaria, trattandosi delle Società umane. Spencer, al principio del suo *Study of Sociology* muove un attacco alla « Teoria dei grandi uomini » nella storia, da cui trascrivo alcuni passi:

« La genesi delle società per opera dei grandi uomini può esser comodamente creduta fino a che, limitandoci alle nozioni generali, non cerchiamo di conoscere i particolari. Se tuttavia non contenti dell'indeterminatezza, vogliamo che le nostre idee sieno chiarite e fissate con esattezza, scopriamo che quell'ipotesi è del tutto incoerente. Se, non fermandoci alla spiegazione del progresso sociale come opera dei grandi uomini, noi facciamo un passo indietro e ci domandiamo: donde viene il grande uomo? troviamo che quella teoria cade interamente. Si possono concepire due risposte a questa domanda: l'origine dell'uomo di genio è soprannaturale oppure naturale. Se è soprannaturale, allora egli è un dio in terra, e abbiamo la teocrazia che era pur stata sloggiata o piuttosto non sloggiata affatto.... Ma vi sembra questa una soluzione inaccettabile? Allora l'origine dell'uomo di genio è naturale e appena ammesso questo egli deve esser classificato insieme con tutti gli altri fenomeni sociali che gli dettero origine, come prodotto dei suoi antecedenti. Insieme coll'intera generazione di cui egli costituisce una piccola parte, colle sue istituzioni, colla sua lingua, colla sua scienza, coi suoi costumi, colle sue arti e mestieri molteplici egli è una *risultante*...

Dovete riconoscere che la genesi del grande uomo dipende dalla lunga serie di complesse influenze che ha prodotto la razza in cui egli appare, e dallo stato sociale che quella razza ha lentamente raggiunto. Prima ch'egli possa rifare la sua società, la società deve fare lui. Tutti quei mutamenti dei quali egli è l'immediato iniziatore, hanno le loro principali cause nelle generazioni da cui egli discende. E se è possibile una vera spiegazione di quei mutamenti essa deve cercarsi in quel complesso di condizioni da cui questi come quegli sono derivati » (1).

Ora, mi sembra che vi sia qualcosa che potrebbe quasi dirsi impudenza, nel tentativo che Spencer fa nel primo periodo di questa citazione, per lanciare l'accusa di indeterminatezza su coloro che credono nel potere d'iniziativa del grande uomo. Supponete per esempio, che io affermi che la singolare moderazione che ora distingue le discussioni sociali, religiose e politiche in Inghilterra, e contrasta tanto vivamente col bigottismo e col dogmatismo di sessanta anni fa, sia dovuta in gran parte all'esempio di J. S. Mill. È possibile che io m'inganni intorno ai fatti; ma ecco, in ogni caso, che io « cerco i particolari » e non mi « fermo alle nozioni generali ». E se Spencer mi dicesse che quella moderazione non è dovuta ad alcuna influenza personale, ma al « complesso delle condizioni », alle « generazioni » da cui « sono discesi » Mill e tutti i suoi contemporanei, in breve, a tutto l'ordine passato della natura, è evidente

(1) *Study of Sociology*, pag. 33-35.

che egli e non io sarebbe quegli che « si contenta dell'indeterminatezza ».

Il fatto è che il metodo sociologico di Spencer è identico a quello di chi invocasse lo zodiaco per spiegare la morte del passero, e il banchetto dei tredici per quella del nostro amico. Il che ha poco più valore scientifico del metodo orientale di rispondere a qualsiasi domanda con l'instancabile sentenza: « Dio è grande ». Ora, *non* attaccarsi agli dei, quando può trovarsi un principio prossimo, è da lungo tempo, presso noi occidentali, il contrassegno d'un intelletto valido.

Credere che la causa di ogni cosa deve trovarsi nei suoi antecedenti è il punto di partenza, il postulato iniziale, non la meta e il successo della scienza. Se la scienza può condurci fuori del labirinto soltanto attraverso la stessa apertura per cui noi entrammo tre o quattromila anni fa, non si vede quanto valesse la pena di seguirla fino ad ora attraverso le tenebre. Se v'è qualcosa di umanamente sicuro, è che la società a cui appartiene il grande uomo *non* fa lui prima che egli possa rifarla. Sono le forze fisiologiche che lo fanno, con cui le condizioni sociali, politiche, geografiche e in gran misura anche antropologiche, hanno tanto a che fare quanto le condizioni del cratere del Vesuvio con il tremolare di questa fiamma di gas alla cui luce io scrivo. Può essere che Erberto Spencer sostenga che la convergenza di tutte le pressioni sociali, abbia così urtato su Stratford sull'Avon verso il 25 Aprile 1504, che vi dovesse

nascere un W. Shakespeare, con tutte le sue qualità mentali, a quel modo stesso che la pressione dell'acqua sul fianco di una barca fa che un certo filo d'acqua filtri attraverso una certa commessura? E intende egli di dire che se il suddetto W. Shakespeare fosse morto di colera infantile, un'altra madre, a Stratford sull'Avon, avrebbe necessariamente generato un duplicato di lui per ristabilire l'equilibrio sociale, a quel modo istesso che la filtrazione dell'acqua riappare, per quanto voi passiate con una spugna sulla commessura, fino a che il livello esterno dell'acqua resta immutato? O poteva il sostituto nascere a « Stratford-atte-Bowe »? Qui come altrove è assai difficile dire, in grazia della indeterminatezza di Spencer, che cosa mai egli intenda.

C'è per altro il suo discepolo, Grant Allen, che non ci lascia dubbio di sorta intorno alle sue precise intenzioni. Questo dottissimo, suggestivo, brillante scrittore, pubblicò l'anno scorso due articoli nel *Gentleman's Magazine,* per sostenere che gli individui non hanno alcuna azione nel determinare i mutamenti sociali.

Le differenze fra una nazione ed un'altra, tanto nella scienza che nel commercio, nelle arti, nella morale, o nel temperamento generale, non dipendono alla fine da nessuna misteriosa proprietà della razza, della nazionalità, o di qualche altra sconosciuta ed inintelligibile astrazione; soltanto dalle condizioni fisiche a cui le nazioni stesse sono esposte. Se è vero come tutti sappiamo, che la nazione francese differisce palesemente dalla cinese, e la popolazione di Amburgo da

quella di Timbuttu, le differenze profonde e ben note, sono dovute interamente alla diversa posizione geografica. Se la popolazione che si stabilì ad Amburgo fosse andata a Timbuttu, non potrebbe ora distinguersi dai negri semibarbari che abitano quella metropoli del centro dell'Africa (1); e se la popolazione che si stabilì a Timbuttu fosse andata ad Amburgo, sarebbe diventata una popolazione bianca di mercanti con un enorme commercio di Xères falso e di Oporto indigesto.... Gli agenti che determinano le differenze devono esser ricercati nei grandi tratti geografici permanenti della terra e del mare; questi hanno necessariamente e fatalmente formato i caratteri e la storia d'ogni popolo della terra... Non si può considerare alcuna nazione come un agente esso stesso attivo nel differenziarsi. Soltanto le circostanze ambienti possono avere azione a questo effetto. [Queste due proposizioni negano assolutamente l'esistenza dell'ordine fisiologico di causalità relativamente indipendente]. Pensare diversamente è supporre che l'intelletto umano si sottragga alla legge universale di causalità. Non v'è capriccio nè impulso spontaneo, nelle azioni umane. Perfino i gusti e le inclinazioni *devono* essere il risultato delle cause circostanti (2).

(1) No! nemmeno se questi due popoli fossero fratelli carnali! Il fattore geografico s'annulla interamente davanti al fattore avito della razza. La differenza fra Amburgo e Timbuttu, come causa della differenza definitiva delle due razze, è nulla in confronto alla differenza di costituzione anche fra i loro antenati; anche se questa differenza fosse invisibile ad occhio nudo, come fra due fratelli gemelli. È impossibile trovare due coppie della razza più omogenea, talmente identiche da dar luogo se poste nell'identico ambiente, a due identiche discendenze. La differenza, quasi invisibile al principio, diventa maggiore ad ogni generazione e finisce col produrre razze del tutto differenti.

(2) Articolo « *Nation Making* » in *Gentleman's Magazine*, 1878. La citazione è presa dalla ristampa in *Popular Science Monthly Supplement*, Dicembre, 1878, pagg. 121, 123, 126.

Altrove Allen, scrivendo intorno alla cultura Greca, dice:

Essa fu assolutamente, e senza eccezione, il prodotto della Grecia geografica, che agì sopra il fattore dato del cervello Ariano indifferenziato.... Mi sembra una proposizione evidente che nessuna cosa può differenziare un gruppo d'uomini da un altro, all'infuori delle condizioni fisiche nelle quali tali uomini son posti; comprendendo, naturalmente, colla espressione *condizioni fisiche*, le relazioni di luogo e di tempo in cui si trovano rispetto agli altri gruppi umani. Pensare diversamente equivale a negare la legge fondamentale di causalità. Pensare che l'intelletto può differenziare sè stesso, equivale a pensare che esso può differenziarsi senza una causa (1).

Questo allarme riguardo alla legge universale di casualità manomessa non ha senso, se non accettiamo il concetto di causalità quale ci viene ammanito da una certa scuola. A questi scrittori manca ogni facoltà immaginativa delle realtà possibili. Secondo loro non v'è via di mezzo fra l'ambiente esterno ed il miracolo. *Aut Caesar, aut nullus! Aut* spencerismo, *aut* catechismo.

Se per « condizioni fisiche » Allen intende ciò ch'egli fa intendere, cioè l'ordine esterno della natura visibile e dell'uomo, la sua asserzione fisiologicamente è falsa. Poichè lo spirito d'una nazione modifica « sè stesso » ogni volta che in essa nasce un genio, per cause che agiscono nell'invisibile ordine molecolare. Se Allen per « condizioni fisiche » in-

(1) Articolo « *Hellas* » in *Gentleman's Magazine*, 1878. Ristampato in *Popular Science Monthly Supplement*, Settembre 1878.

tende invece il complesso della natura, la sua asserzione, per quanto vera, non è che una sorta di vaga professione di fede, degna d'un asiatico, in un fato che tutto domina; e certamente essa non ha bisogno di farsi bella di nessun carattere scientifico particolarmente progredito.

E come può un pensatore intelligente come Allen non esser riuscito a distinguere, in tali questioni, fra condizioni *necessarie* e condizioni *sufficienti* d'un dato risultato? I francesi dicono che per avere una frittata dobbiamo rompere le uova, che cioè il rompere le uova è una condizione necessaria della frittata. Ma è questa peraltro una condizione sufficiente? Si ha una frittata sempre quando si rompano le uova? Così è dello spirito greco. Può darsi che per avere una intelligenza così versatile, le relazioni commerciali con il mondo, quali le forniva la posizione geografica della Grecia, fossero una condizione necessaria. Ma se queste sono una condizione sufficiente, perchè mai i Fenici non oltrepassarono i Greci in intelligenza? Nessun ambiente geografico può produrre un dato tipo d'intelletto. Può soltanto sostenere e promuovere certi tipi mentali prodottisi fortuitamente, e contrariarne e rovinarne altri. Ancora una volta la sua funzione è semplicemente selettiva e determina ciò che sarà effettivamente, solo col sopprimere ciò che è positivamente incompatibile. Un ambiente polare è incompatibile con abitudini di imprevidenza nei suoi abitatori; ma che questi uni-

scano alla loro parsimonia il temperamento pacifico dell'Esquimese o la combattività degli antichi scandinavi è un fatto accidentale rispetto al clima.

Gli evoluzionisti non dovrebbero dimenticare che abbiamo cinque dita non già perchè quattro o sei non servirebbero altrettanto bene, ma unicamente perchè *avvenne* che il primo vertebrato dopo i pesci ne ebbe appunto cinque. Esso deve al prodigioso sviluppo della sua linea di discendenza qualche qualità del tutto diversa, nè sappiamo quale, ma frattanto le sue cinque dita, niente affatto essenziali, furono conservate fino al presente. Così per la maggior parte dei caratteri sociali. Quali fra questi si perpetueranno per le poche qualità che l'ambiente esige come necessarie, dipende dagli accidenti fisiologici che avranno luogo fra gli individui. Allen promette di dimostrare in particolare la sua tesi con gli esempî della Cina, dell'India, dell'Inghilterra, di Roma, ecc. Non ho la minima esitazione a predire che con questi esempî egli non otterrà più di quello a cui è riuscito per la Grecia. Venendo sulla scena dopo il fatto, egli mostrerà, com'è troppo naturale, che le qualità sviluppate da ciascuna razza non erano incompatibili con il loro ambiente. Ma non riuscirà affatto a mostrare che la forma particolare di compatibilità avutasi in ogni singolo caso, era l'unica forma necessaria e possibile.

I naturalisti sanno benissimo quanto siano indeterminati i rapporti fra la fauna e l'ambiente. Un animale può migliorare le sue probabilità di esi-

stenza in mille maniere; diventando acquatico, arboreo o sotterraneo; piccolo e svelto o grande e massiccio; armato di aculei, coperto di scaglia, viscido o velenoso; più timido o più aggressivo; più astuto o più fecondo di prole; più socievole o più solitario; o in altri modi ancora; e in qualunque di questi modi può adattarsi a molti ambienti assai diversi.

Coloro che hanno letto gli scritti di A. R. Wallace, ricorderanno come tutto questo è suggestivamente illustrato nella sua descrizione dell'arcipelago Malese.

Borneo rassomiglia grandemente alla Nuova Guinea, non solo per la sua grande estensione e per essere senza vulcani, ma per la varietà della sua struttura geologica, per l'uniformità del suo clima, e per l'aspetto generale della vegetazione arborea che copre la sua superficie; le Molucche corrispondono alle Filippine per la loro struttura vulcanica, la loro massima fertilità, le loro foreste lussureggianti e i loro frequenti terremoti: Bali, come il lato orientale di Giava, ha un clima asciutto e un suolo arido quasi come quello di Timor. Tuttavia fra questi gruppi di isole costrutte, per così dire, sullo stesso modello, soggette allo stesso clima, bagnate dagli stessi oceani, esiste il più grande contrasto immaginabile allorchè si pongouo a confronto le loro faune. In nessun luogo la vecchia teoria che differenze o somiglianze nelle diverse forme di vita che abitano paesi diversi, sono dovute a corrispondenti differenze o somiglianze delle condizioni fisiche dei paesi stessi, riceve più diretta ed evidente smentita. Borneo e la Nuova Guinea, così simili fisicamente come possono esserlo due paesi diversi, zoologicamente sono agli antipodi: mentre l'Australia con i suoi venti secchi, le sue pianure a-

perte, i suoi deserti rocciosi e il suo clima temperato, produce uccelli e quadrupedi in stretta relazione con quelli che abitano le calde, umide, lussureggianti foreste che ovunque coprono i piani e le montagne della Nuova Guinea.

Abbiamo qui ambienti simili fisico-geografici insieme con faune molto diverse, e faune simili con ambienti molto diversi. Uno scrittore di molto merito, E. Gryzanowski, nel *North American Review* (1) reca con molto successo in appoggio di queste tesi gli esempi della Sardegna e della Corsica. Egli dice:

Queste isole sorelle, situate nel cuore del Mediterraneo, a distanze quasi uguali dai centri della civiltà latina e neolatina, accessibili facilmente ai Fenici, ai Greci, ai Saraceni, con uno sviluppo di coste di più di mille miglia, ricche di doni naturali evidenti e tali da invitare ad occuparle, con un suolo fertile e abbondante di minerali, sono rimaste tuttavia sconosciute, neglette e abbandonate durante i trenta secoli della storia d'Europa.... Esse hanno dei dialetti, ma non una lingua; ricordi di battaglie ma non una storia. Hanno consuetudini ma non leggi: la *vendetta,* ma non la giustizia. Hanno bisogni e ricchezze, ma non commercio; legname e porti ma non navigazione. Hanno leggende ma non poesia; bellezza, ma non arte, e venti anni fa poteva ancora dirsi ch'esse avevano università ma non studenti.... Che la Sardegna, con tutta la sua fremente e pittoresca barbarie, non abbia mai prodotto un solo artista, è strano quasi come la sua barbarie stessa.... Vicino al centro della civiltà europea, nel luogo stesso che un geografo *a priori* indicherebbe come il più favorevole per lo sviluppo materiale, intellettuale, commerciale e politico, queste isole singolari hanno dormito il loro sonno secolare nella storia.

(1) Vol. CXIII, p. 318 (Ottobre, 1871).

Lo scrittore passa quindi a confrontare in particolare la Sardegna e la Sicilia. I vantaggi materiali sono tutti in favore della Sardegna, e la popolazione sarda, discendendo da antenati di razza ancor più mista che quella inglese, giustificherebbe aspettative assai maggiori che la Sicilia. Invece la storia della Sicilia ha il massimo splendore, e il suo commercio oggi è grande. Il Dott. Gryzanowski ha una sua propria teoria per spiegare il torpore storico di queste isole favorite dalla natura. Egli crede che esse siano rimaste inerti perchè non hanno mai acquistato l'autonomia politica, ma furono sempre soggette a qualche potenza continentale. Io non voglio discutere la teoria, ma chiederò: Perchè non acquistarono quell'autonomia? e risponderò subito: Semplicemente perchè nessun individuo ivi nacque con abbastanza patriottismo ed abilità per infiammare i suoi compatrioti d'orgoglio nazionale, di ambizione, di sete d'indipendenza. I Corsi e i Sardi sono probabilmente di stoffa altrettanto buona dei loro vicini. Ma anche la miglior catasta di legno non s'accende se non le vien dato fuoco, e in questo caso sembra essere mancata la fiaccola necessaria (1).

(1) So bene che in molto di ciò che segue (per quanto in nulla di ciò che ho esposto finora) sembra che io mi voglia opporre ai potenti argomenti di Galton, per le cui ricerche laboriose intorno all'eredità del genio, io ho del resto il più grande rispetto. Galton inclina a credere che il genio, tanto intellettuale quanto passionale, debba sempre esprimersi, qualunque siano le opportunità dell'ambiente, e che dentro ogni razza determinata debba nascere un ugual numero

I grandi uomini possono di tempo in tempo apparire dovunque. Ma perchè una società vibri d'una vita molto intensa, è necessario che più genî ap-

di genii di ciascun ordine per ogni egual periodo di tempo; e che una razza inferiore non può generare un gran numero di genii superiori. Temo ch'egli accuserebbe di errore radicale la supposizione che vo facendo, di grandi uomini che fortuitamente si raccolgono in una determinata epoca e la fanno grande, e della fortuita mancanza di questi grandi uomini in certi luoghi ed in certe epoche (in Sardegna, adesso a Boston, ecc.). Posso appena credere, tuttavia, ch'egli riconosca la grande complessità delle condizioni della grandezza effettiva; e la possibilità che le medie fisiologiche di produzione siano del tutto mascherate, durante lunghi periodi, sia per la accidentale mortalità infantile dei genî, sia per il fatto che a determinati genî accadde di non trovare alcun compito. Dubito della sua asserzione che il genio *intellettuale*, sia irrefrenabile, come l'impulso all'omicidio. È vero che certi tipi sono irreprimibili. Voltaire, Shelley, Carlyle, difficilmente si può concepire che conducano una vita silenziosa e vegetativa in qualsiasi epoca. Ma prendiamo Galton stesso, il suo cugino Darwin, prendiamo Spencer: nulla mi è più facile di pensare che, in un'altra epoca, questi tre uomini avrebbero potuto morire « con tutta la loro musica in essi », conosciuti soltanto dai loro amici come persone di criterio e di carattere forte e originale. Ciò che li ha spinti alla loro vera grandezza è semplicemente il fatto che ognuno di essi ha trovato un compito vasto, seducente, rispondente alla loro natura abbastanza per mettere in giuoco tutte le loro passioni, tutte le loro facoltà. Non vedo nessuna ragione perchè essi, se non avessero incontrato nei momenti opportuni della vita quelle loro opportunità, avrebbero dovuto necessariamente incontrarne altre e divenire ugualmente grandi. Il loro caso pare simile a quello di Washington, di Cromwell, di Grant, che furono semplicemente all'altezza delle loro occasioni. Ma, facendo astrazione da questa causa d'errore, sono fortemente inclinato a credere che, trattandosi di genii, il loro numero è in ogni caso tanto piccolo da non prestarsi a nessuna costruzione di medie. Cioè, due o tre grandi uomini potrebbero apparire vicini, a quel modo che due o tre colpi che colgono il bersaglio più vicino al centro possono essere stati sparati consecutivamente. Ma considerando epoche più lunghe e maggior numero di colpi, i grandi genii e i colpi migliori sarebbero in complesso più dispersi nel tempo.

paiano insieme o in rapida successione. Questa è la ragione perchè le grandi epoche son così rare, perchè la subitanea fioritura della Grecia, di Roma primitiva, del Rinascimento è un tale mistero. È necessario che un colpo succeda all'altro così presto che non intervenga nessun raffreddamento. Allora la massa della nazione diventa incandescente, e può continuare ad ardere per pura forza di inerzia molto tempo dopo la comparsa di quelli che diedero origine al movimento. Spesso sentiamo far le meraviglie che in queste alte maree dell'umanità non solo il popolo viva una vita più intensa, ma anche i genî siano così eccezionalmente abbondanti. Questo mistero è quasi tanto profondo come quello antico intorno al perchè i grandi fiumi passano vicino alle grandi città. È vero che le grandi fermentazioni pubbliche suscitano ed occupano molti genî che in tempi più torpidi non avrebbero trovato opportunità di lavorare. Ma oltre a questo è necessario un concorrere di genî in una certa epoca, affinchè quella fermentazione si produca. La probabilità di questa affluenza è molto minore di quella della comparsa di un genio solo; onde la rarità di quei periodi e il loro aspetto eccezionale.

È pazzia quindi parlare di « legge storica » come di qualcosa di fatale, che la scienza ha solo da scoprire, e le cui conseguenze possono esser previste da chiunque, ma non modificate nè stornate. In realtà le stesse leggi fisiche sono condizionali e han da fare con dei *se*. Il fisico non dice già:

L'acqua bollirà in modo assoluto; egli dice ch'essa bollirà se sotto vi si accenda il fuoco. E così tutto quello che gli studiosi di sociologia possono mai predire è, che *se* un genio d'una certa specie mostra una via, la società certamente la seguirà. Molto tempo fa si avrebbe potuto predire, con grande probabilità di cogliere nel vero, che l'Italia e la Germania avrebbero raggiunta una unità durevole se qualcuno fosse solo riuscito a iniziare il movimento. Non si avrebbe potuto predire tuttavia che il *modus operandi* in ciascun caso avrebbe portato ad uno stato unico piuttosto che ad una federazione, giacchè nessuno storico avrebbe potuto calcolare i capricci della nascita e della fortuna che allo stesso momento diedero posizione di tanta autorità a tre individui così singolari come Napoleone III, Bismarck e Cavour. Così della nostra politica. È ormai certo che il movimento degli indipendenti, dei riformatori, o comunque si voglia chiamarli, finirà col trionfare. Ma ch'esso riesca a ciò traendo il partito repubblicano dalla sua o facendo sorgere un nuovo partito sulle rovine di ambedue le nostre fazioni presenti, lo storico non può dirlo. Non v'è dubbio per altro, che il movimento di riforma farebbe più cammino in un anno avendo alla testa un uomo politico di valore, di quel che ora, senza di un tal uomo, in dieci anni. Se vi fosse un grande cittadino, dotato di ogni virtù civica, come candidato a quell'ufficio, chi può dubitare ch'egli ci guiderebbe alla vittoria? Ma al presente, noi, che costituiamo il suo ambiente, che

lo sospiriamo e saremmo così felici di rimetterci a lui, s'egli venisse, non possiamo nè muoverci senza di lui, nè far nulla per produrlo (1).

In conclusione: quando la concezione evoluzionista della storia nega l'importanza essenziale dell'iniziativa individuale, essa è allora del tutto vaga e non scientifica; è una caduta dal moderno determinismo scientifico nel più vecchio fatalismo orientale. La lezione della analisi da noi fatta (anche nell'ipotesi interamente determinista da cui siamo partiti) fa appello nel modo più energico all'attività dell'individuo. Perfino la resistenza ostinata del conservatore reazionario a mutamenti che egli non può sperare di impedire del tutto, è giustificata ed ha la sua efficacia. Egli ritarda il movimento; lo devia un poco per le concessioni che ottiene; egli determina un momento risultante composto della sua inerzia e della vivacità degli avversarii; esercita, in breve, una costante pressione laterale, che non vale certo a condurre il movimento dove egli vuole, ma lo porta infine ad una meta molto discosta da quella a cui sarebbe giunto senza la sua resistenza.

Passo ora all'ultima parte del mio argomento; la funzione dell'ambiente nell'evoluzione *mentale*.

(1) Dopo che questo saggio fu scritto, il Presidente Cleveland ha in certa misura soddisfatto questo bisogno. Ma chi può dubitare che se egli avesse certe altre qualità che finora non ha dimostrate, la sua influenza sarebbe stata ancor più decisiva? (1896).

Dopo quel che ho già detto, posso esser breve. Qui, se mai in qualche luogo, dovrebbe a prima vista sembrare che avesse ragione quella scuola per cui la mente è plastica in modo passivo, e l'ambiente è attivo produttore della forma e dell'ordine dei suoi concetti; di quella scuola cioè che ritiene che ogni progresso mentale debba risultare da una serie di mutamenti adattativi nel senso già dato a questa parola. Noi sappiamo quanta grande parte del nostro corredo mentale consiste di esperienza puramente ricordata, non riflessa. Vi appartiene l'intero campo delle abitudini mentali e delle associazioni per contiguità. E altresì il campo tutto di quei concetti astratti che ci furono insegnati colla nostra lingua nativa. Ma oltre a questo, v'è ragione di credere che l'ordine delle « relazioni esterne » sperimentate dall'individuo possa esso stesso determinare l'ordine in cui i caratteri generali che vi son contenuti saranno osservati ed estratti dalla sua mente (1). Di più, i piaceri e i vantaggi che certe parti del nostro ambiente ci procurano, e i dolori e i danni che altre ci infliggono, determinano la direzione del nostro interesse e della nostra attenzione, e decidono così a quali punti s'inizierà l'accumulazione delle nostre esperienze mentali. Potrebbe sembrare, perciò, che non vi

(1) Cioè, che se un certo carattere generale si ripete rapidamente nella nostra esperienza esterna, accompagnato da fatti concomitanti in forte contrasto fra loro, esso sarà estratto più presto che nel caso che i suoi elementi associati siano invariabili o uniformi.

fosse che questo, come se la distinzione che abbiamo riscontrata così utile fra le « variazioni spontanee » come produttrici dei mutamenti, e l'ambiente, come loro conservatore o distruttore, non valesse nel caso del progresso spirituale; come se in una parola, il parallelo col darvinismo non potesse valere, ed avesse ragione Spencer con la sua legge fondamentale dell'intelligenza così espressa: « La coesione fra gli stati psichici è proporzionata alla frequenza con cui la relazione fra i fenomeni esterni corrispondenti si verifica nell'esperienza » (1).

Malgrado tutto ciò non esito menomamente a mantenere anche qui la distinzione di Darwin, e sostengo che i fatti in questione sono tratti tutti dai gradi inferiori dello spirito, per dir così, dalla sfera delle sue funzioni meno evolute, dalla ragione mentale che l'uomo ha in comune coi bruti. E posso agevolmente mostrare che per tutta l'estensione della ragione mentale superiore, più propriamente la legge di Spencer è violata ad ogni passo; e che effettivamente i nuovi concetti, le nuove emozioni e tendenze attive che si sviluppano, sono originalmente prodotte sotto forma di imagini casuali, fantasie, apparizioni accidentali di variazioni spontanee nell'attività funzionale del cervello umano

(1) *Principles of Psychology*, I, 460. Vedere anche pagg. 462, 464, 500. A pag. 408 la legge è formulata così: La persistenza della connessione nella coscienza è proporzionata alla persistenza della connessione esterna. Spencer usa per lo più la legge della frequenza. Le due leggi, dal mio punto di vista, sono entrambe false; Spencer, in ogni modo, non dovrebbe credere ch'esse siano equivalenti.

instabilissimo le quali vengono semplicemente confermate o confutate, addottate o respinte, conservate o distrutte dall'ambiente esterno; in una parola, scelte a quel modo stesso in cui esso sceglie le variazioni morfologiche e sociali dovute ad accidenti molecolari di natura analoga.

Una fra le più ovvie verità è che gli intelletti semplici sono schiavi dell'abitudine, facendo senza mai cambiare ciò che è stato insegnato loro; sono aridi prosaici, banali nelle loro osservazioni, privi di spirito, fuorchè di quello grossolano che si compiace delle cose materiali; prendono il mondo come è dato; e se talvolta sono capaci di suscitare in noi ammirazione, ciò è solo per la loro lealtà e onestà.

Ma anche quella ha l'aria di qualcosa di inorganico, e ci rammenta più le proprietà immutabili della materia inanimata che la fermezza d'una volontà umana capace di scelta. Quando scendiamo ai bruti, questi caratteri appaiono ancor più intensi. Nessun lettore di Schopenauer può dimenticare le sue frequenti allusioni al *trockener ernst* dei cani e dei cavalli, ed alla loro *ehrlichkeit*. E chiunque li osservi riceve una profonda impressione del carattere necessariamente limitato delle poche, semplici, uniformi operazioni del loro cervello.

Volgiamoci invece agli intelletti dell'ordine più alto; quale mutamento! Invece di pensieri di cose concrete seguentesi pazientemente sulla falsariga di suggestioni abituali, troviamo i passaggi più repentini da una idea all'altra, le astrazioni e le

distinzioni più ardue, le più singolari combinazioni di elementi, le più sottili associazioni analogiche, in una parola, ci sembra d'entrare d'un tratto in una fervente caldaia di idee, dove tutto s'agita in modo da sbalordire; dove affinità possono essere stabilite e sciolte d'un tratto, dove la *routine* è sconosciuta, e l'inatteso sembra la sola legge. Secondo le idiosincrasie dell'individuo, questo scintillamento ha diverso carattere. Saranno slanci di arguzia e di spirito, lampi di poesia e di eloquenza, invenzioni drammatiche o di meccanica, astrazioni logiche o filosofiche, progetti d'affari o ipotesi scientifiche con le conseguenze sperimentali basate su di essi: saranno motivi musicali, immagini di bellezza plastica o pittorica, o visioni di armonia morale. Ma, qualunque siano le differenze, tutto ciò si somiglia in questo, che la loro genesi è improvvisa, e per così dire spontanea. Cioè, che le stesse premesse, nello spirito di un altro individuo, non avrebbero generata quella stessa conclusione; quantunque se la conclusione è presentata ad un altro, questi possa accettarla e goderne pienamente, e invidiare lo splendore dell'ingegno di quegli a cui per prima si presentò.

Il professor Jevons ha il grande merito d'aver fissato molto efficacemente (1) che la facoltà inventiva dipende del tutto dal numero di quelle idee casuali e di quelle ipotesi che visitano la mente dell' investigatore. Esser fecondo di ipotesi è il

(1) In *Principles of Science,* cap. XI, XII, XXVI.

primo requisito, ed esser pronti a gettarle appena l'esperienza le contraddice, è il secondo. Il metodo baconiano di raccogliere tavole di esempi può essere in certi casi di aiuto. Ma si potrebbe aspettarsi con ugual fondamento che il libro d'appunti del chimico scriva da sè il nome del corpo analizzato, o che una tavola meteorologica ricavi dai propri dati una predizione del tempo, di quel che possa credersi che il fatto solo del confronto mentale di una certa serie di fatti possa bastare perchè ogni cervello concepisca la loro legge. La concezione della legge è una variazione spontanea nel più stretto senso della parola. Essa lampeggia in un cervello, e non in un altro, poichè la mobilità di quel cervello l'ha diretto e portato proprio in quella particolare direzione. Ma ciò che importa osservare è che i lampi giusti e gli errati, le ipotesi felici e i concetti assurdi, valgono precisamente lo stesso per rispetto alla loro origine. L'assurda fisica e la immortale logica di Aristotele scaturiscono da una fonte unica; le forze che produssero l'una produssero anche l' altra. Mentre passeggio per la via, pensando all'azzurro firmamento o alla bella stagione primaverile, io posso sorridere per qualche idea stravagante che mi viene in mente, o avere l'improvvisa intuizione della soluzione d'un problema a lungo rimastomi indecifrabile, e che in quel momento era lontano dai miei pensieri. Ambedue queste idee vengono fuori dallo stesso serbatoio; da un cervello in cui la riproduzione di immagini *in relazione alla loro*

persistenza o frequenza esterna, da lungo tempo ha cessato d'essere la legge dominante. Ma una volta che il pensiero è generato ad esso può venire la consacrazione dell'accordo con le relazioni esterne.

La fantasticheria passa in un istante ed è dimenticata. L'ipotesi scientifica al contrario desta in me una febbre di desiderio della sua verificazione. Io leggo, scrivo, faccio esperienze, consulto i dotti. Tutto rafforza la mia idea, che alla fine pubblicata in un libro, passa da riviste a riviste e da bocca in bocca, finchè io vengo assunto nel Pantheon dei grandi divinatori delle leggi della natura. L'ambiente conserva la concezione ch'esso era incapace di *produrre* in qualunque cervello meno idiosincratico del mio.

Ma lo svolgersi spontaneo degli intelletti in questo o quel modo, in determinati momenti, a speciali idee ed associazioni, è accompagnato dal loro piegarsi e dirigersi, egualmente spontaneo e permanente, verso determinate direzioni. L'inclinazione all'*humour* è del tutto personale, così l'inclinazione sentimentale. E il tono personale di ciascun intelletto, che lo fa più disposto a certe classi di esperienze che ad altre, più vigile a certe impressioni, più aperto a certe ragioni, è ugualmente il risultato di quell'invisibile ed inimmaginabile giuoco delle forze del sistema nervoso, che indipendentemente dall'ambiente, rende il cervello atto in modo speciale a funzionare in un certo modo. E anche qui ha luogo la selezione. I prodotti dell'intelletto colle

loro particolari tendenze estetiche, piacciono o dispiacciono alla comunità. Noi accogliamo Wordsworth, e diventiamo calmi e sereni. Siamo affascinati da Schopenhauer e impariamo da lui tutta la voluttà del dolore. Le tendenze accolte diventano un fermento nella società e ne mutano il carattere. Il mutamento può essere un beneficio od una sventura, poichè è (con buona pace di Allen) una differenziazione dall'interno che ha da passare attraverso il potere selettivo dell'ambiente. La colta Linguadoca, foggiando il suo carattere sui suoi dottori, poeti, principi e teologi, divenne preda del rozzo ambiente cattolico nella crociata degli Albigesi. La Francia nel 1792, prendendo il tono da Saint Iust e da Marat, iniziò il suo lungo periodo di instabili relazioni coll'estero. La Prussia nel 1806, informandosi ad Humboldt e Steins, si mostrò nel miglior modo « adatta » al suo ambiente nel 1872.

Spencer, in uno dei più singolari capitoli della sua psicologia (1), cerca dimostrare l'ordine necessario dello sviluppo dei concetti nella razza umana. Nessun idea astratta, secondo lui, può svilupparsi, finchè le esperienze esterne non abbiano raggiunto un certo grado di eterogeneità, di definitezza, coerenza, e così via.

Così la credenza in un ordine immutabile, la credenza nella *legge*, è tale che l'uomo primitivo ne è assolutamente incapace.... Le esperienze che egli fa, non gli offrono che

(1) Parte VIII, cap. III.

pochi dati per la concezione dell'uniformità, come si mostra nelle cose o nei rapporti.... Le impressioni giornaliere del selvaggio danno questa nozione molto imperfettamente e solo in pochi casi. Di tutti gli oggetti circostanti, alberi, pietre, colline, corsi d'acqua, nubi e così via, la maggior parte differiscono moltissimo, e soltanto fra pochi corre una somiglianza tale da renderne difficile la distinzione. Anche animali della stessa specie raramente presentano, sia vivi che morti, il medesimo aspetto.... È soltanto con un graduale sviluppo delle arti... che divenendo frequente l'esperienza, di linee perfettamente diritte, tali da ammettere la completa sovrapposizione, cominciano le percezioni di eguaglianza e di ineguaglianza. Ancora più priva è la vita del selvaggio di esperienze capaci di generare il concetto di uniformità di successione. Le serie di fatti che possono essere osservati di ora in ora e di giorno in giorno, sembrano tutt'altro che uniformi: la diversità è un carattere di esse assai più saliente. Cosicchè se noi consideriamo nel suo complesso la vita umana primitiva, vediamo che l'idea di disformità tende a formarsi piuttosto che quella di uniformità. Soltanto quando la pratica delle arti sviluppa l'idea di misura la nozione di uniformità si fa chiara.... Quelle condizioni di civiltà progrediente che fanno possibile questa, fanno insieme possibile quella di *esattezza*... Onde l'uomo primitivo ha poca esperienza che possa condurlo alla coscienza di ciò che chiamiamo *verità*. Come si leghi strettamente alla coscienza che procede dalla pratica delle arti, è implicito perfino nella lingua. Si parla d'un vero piano così come un'affermazione vera *(true)*. L'esattezza determina la perfezione in senso meccanico, così come il perfetto accordo fra i risultati dei calcoli.

L'intento di Spencer in tutto questo libro, è di mostrare il modo fatale in cui la mente supposta passiva, viene modellata dalle sue esperienze delle « relazioni esterne ». Nel capitolo da cui è tratta la citazione che precede, l'unità di misura lineare,

la bilancia, il cronometro, ed altre macchine ed istrumenti figurano fra le « relazioni » esterne all'intelletto. Certamente esse sono tali, dopo essere state fabbricate; ma solo a causa del potere conservatore dell'ambiente sociale. In origine tutte queste cose e tutte le istituzioni furono lampi di genio nella mente d'un individuo, nè di esse v'era traccia nell'ambiente esterno. Accolte dalla società e divenute suo patrimonio, stimolarono nuovi genî a nuove invenzioni e a nuove scoperte. Ma togliete i genî, o mutate le loro idiosincrasie; quale crescente uniformità ci mostrerà l'ambiente? Sfido Spencer o chiunque altro a rispondere.

La verità è che la « filosofia » dell'evoluzione (distinta dalla nostra speciale conoscenza intorno a particolari casi di mutamento) è un credo metafisico, e null'altro. È un modo di contemplazione, un'attitudine emozionale, piuttosto che un sistema di pensiero, un modo vecchio quanto il mondo, e che nessuna confutazione di qualche sua singola situazione (quale la filosofia spenceriana) potrà distruggere; è l'atteggiamento del panteismo fatalista, con la sua intuizione dell'Uno e del Tutto che fu, è, e sarà sempre, e dal cui seno ogni cosa procede. Lungi da noi di parlare qui con poco rispetto di un modo così venerando e vigoroso di interpretare l'universo.

Ma ciò cui diamo ora il nome di scoperte scientifiche, non ebbe niente a che fare colla sua origine, nè si può facilmente concepire che potesse mai dargli il trionfo, malgrado che risultassero lo-

gicamente incompatibili con il suo spirito le definitive distinzioni fenomeniche che la scienza accumula. Quell'atteggiamento può ridere delle distinzioni fenomeniche su cui la scienza è fondata poichè esso trae la sua origine da una regione che sia superiore o inferiore, è almeno del tutto diversa da quella in cui sta la scienza. Un critico, tuttavia, che non può confutare la verità del credo metafisico, può almeno alzare la sua voce di protesta, contro il suo cammuffarsi sotto forme « scientifiche ».

Io penso che tutti quelli che ebbero la pazienza di seguirmi fin qui, ammetteranno che la « filosofia » spenceriana del progresso sociale e intellettuale è un vieto anacronismo, che risale ad un atteggiamento di pensiero pre-darviniano; a quel modo che la filosofia spenceriana della « forza », cancellando tutte le distinzioni di energia potenziale ed attuale, momento, lavoro, forza, massa, ecc. che i fisici stabilirono con tanta fatica, ci riconduce ad un'età pre-galileiana.

VIII.

L'importanza degli individui.

SOMMARIO. — *Lievi differenze possono diventare importanti.* — *Le differenze individuali possono essere importanti perchè producono cambiamenti sociali.* — *Giustificazione del culto dell'eroismo.*

(Il saggio precedente, sui grandi uomini e il loro ambiente, provocò due risposte; una di Grant Allen, intitolata la « Genesi del Genio », nell'*Atlantic Monthly*, vol. XLVII, pag. 351; l'altra intitolata « Sociologia e culto degli Eroi », di Iohn Fiske, *ibidem*, p. 75. L'articolo che segue è una replica all'articolo di Allen. Fu respinto allora dall'*Atlantic* ma comparve più tardi in *Open Court*, Agosto, 1890. È qui messo come un naturale supplemento al saggio precedente, e può servire a meglio chiarirlo).

Il disprezzo di Allen per il culto degli eroi, è fondato sopra considerazioni semplicissime. I grandi uomini d'una nazione, egli dice, non sono che piccole deviazioni dal tipo generale. L'eroe è puramente uno speciale complesso delle qualità ordinarie della sua razza. Le meschine differenze, rispetto all'ordinario tipo mentale greco, di Platone e Aristotile o Zenone, sono addirittura nulla paragonate alle grandi differenze fra il tipo men-

tale greco e l'egiziano o il cinese. Possiamo trascurarle nella filosofia della storia, a quel modo che, calcolando l'impeto d'una locomotiva, non si tien conto dell'impulso straordinario fornito da un singolo pezzo di carbone di qualità migliore. Ciò che ciascun uomo aggiunge, non è che una frazione infinitesimale in confronto a ciò che egli deriva dai suoi genitori, o indirettamente dai suoi antenati più lontani. Se ciò che il passato dà all'eroe è tanto più di ciò che il futuro riceve da lui, questo è veramente quello che interessa al filosofo. Il problema per il sociologo verte su ciò che produce l'uomo ordinario; gli uomini straordinarî e ciò ch'essi producono, possono esser trascurati dai filosofi, come varietà troppo insignificanti per meritare una profonda ricerca. Ora poichè desidero gareggiare con l'incomparabile cortesia polemica di Allen, ed essere conciliativo il più possibile, non cavillerò intorno ai suoi enunciati, nè tenterò di esaltare il divario fra Aristotile, Goethe o Napoleone e il tipo medio delle loro rispettive razze. Sia questo divario piccolo come Allen vuole. Ciò che io gli obbietto è, che egli creda, che la semplice grandezza d'una differenza possa decidere se questa sia o no oggetto adeguato di studio filosofico. È vero che i dettagli svaniscono se si guarda a volo d'uccello; ma è altrettanto vero che sui dettagli è vano lo sguardo a volo d'uccello. Quale è il tuo giusto punto di vista per la visione filosofica? La natura non ci dà risposta, poichè i due punti di vista essendo egualmente reali, sono egual-

mente naturali; e nessuna realtà naturale è *per sè* più urgente d'un altra. È solo l'attenzione interessata dello spettatore che accentua e pone nel primo o nell'ultimo piano i varî fatti; e così se la piccola differenza tra il genio e la sua razza interessa me in sommo grado, mentre ad Allen interessa quella grande che intercede fra quella razza ed un'altra, il nostro dissenso non può esser risolto finchè una completa filosofia, spiegando imparzialmente tutte le differenze, non ci giustifichi entrambi.

Sentii dire una volta da un ignorante falegname di mia conoscenza: « Fra un uomo ed un altro c'è una piccolissima differenza; ma questa *è molto importante* ».

Tale distinzione mi sembra che vada alla radice della questione. Non è solo la grandezza della differenza che interessa il filosofo, ma anche il suo posto e la sua qualità. Un pollice è una piccola cosa, ma tutti conosciamo il proverbio del pollice aggiunto ad un naso. Allen e Spencer inveendo contro il culto degli eroi, pensano esclusivamente alla grandezza del pollice, io, come adoratore degli eroi, considero la sua posizione e funzione.

Ora v'è una legge importante su cui pochi mi sembrano aver meditato. Ed è, che di tutte le differenze, c'interessano fortemente solo quelle che *non si presuppongono*. Non ci compiacciamo minimamente che il nostro amico abbia due mani e la facoltà di parlare, e che egli pratichi le virtù consuete; e del pari, non ci irrita affatto il vedere

che il nostro cane va su quattro zampe e non capisce la nostra conversazione. Non aspettandoci di più da questo, nè di meno da quello, abbiamo ciò che ci aspettiamo, e siamo contenti. Nè ci passa mai per la mente di comunicare col cane mediante discorsi filosofici, o con l'amico, grattandogli la testa o gettandogli delle croste di pane perchè le acchiappi.

Ma se il cane o l'amico riescono al disopra o al di sotto della nostra aspettativa, essi destano in noi la più viva emozione. Non ci stanchiamo mai di trattenerci sui difetti o sui pregi del nostro fratello, ma al suo bipedismo e alla sua mancanza di peli non dedichiamo un pensiero. *Ciò che* egli dice può commuoverci, ma ch'egli possieda la facoltà di parlare ci lascia del tutto indifferenti. La ragione di ciò è che le sue virtù, i suoi vizî e le sue parole possono, compatibilmente con l' estensione delle variazioni umane, essere anche il contrario di quel che sono, mentre i suoi attributi che lo fanno uomo zoologicamente non possono esser diversi. V'è così nei rapporti umani una zona d'incertezza nella quale risiede tutto l'interesse drammatico; il resto non è che morto macchinario della scena. È quella la zona plastica, la parte non ancora assorbita in ciò che è comune alla razza, non ancora fattore tipico, ereditario e costante della società in cui si presenta. È come il molle strato sotto la scorza dell'albero, in cui si compie tutto l'accrescimento dell'anno. La vita ha abbandonato l'interno del tronco possente che sta inerte e appar-

tiene quasi al mondo inorganico. Strato su strato di perfezione umana separa me dai cannibali dell'Africa centrale che inseguivano Stanley gridando: « carne, carne! » Questa grande differenza, secondo le teorie di Allen, dovrebbe fermare la mia attenzione molto più che la piccola differenza che corre fra due uccelli eguali di piuma, come siamo uguali io e lui. Tuttavia mentre io non mi insuperbisco mai, perchè la vista d'un passante non suscita in me bramosie cannibalesche, posso confessare che sarò molto orgoglioso se non apparirò pubblicamente inferiore ad Allen in questa nostra importante discussione. A me, come insegnante, la differenza intellettuale fra il più capace ed il più tardo dei miei scolari, importa infinitamente più che quella fra quest'ultimo e l'anfiosso; tale confronto, infatti, non l'avevo finora mai pensato. Dirà sul serio Allen, che tutte queste sono sciocchezze e parole inutili?

Agli occhi d'un Vedda le differenze fra due letterati di razza bianca certamente sembrano lievi; gli stessi abiti, gli stessi occhiali, lo stesso temperamento innocuo, la stessa abitudine di scarabocchiare su della carta e di sprofondarsi nei libri, ecc. « Proprio due bianchi, dirà il Vedda, senza nessuna differenza percettibile ». Agli occhi dei letterati stessi, tuttavia, quale differenza! Pensate che Allen confonda le nostre filosofie unicamente perchè esse sono stampate nelle stesse riviste, e non presentano differenza agli occhi d'un Vedda! Noi rabbrividiamo soltanto a pensarci.

Eppure, giudicando di storia, Allen si pone deliberatamente nel punto di vista del Vedda, così da veder le cose all'ingrosso e fuori di fuoco, piuttosto che minutamente. È certamente vero che vi sono abbastanza cose e differenze che possono esser considerate anche altrimenti. Ma quelle che umanamente sono le più importanti, quelle più degne di suscitare il nostro interesse, sono le distinzioni grandi o le piccole? Nella risposta a questa questione sta tutta la divergenza fra coloro che venerano gli eroi ed i sociologi. Come dissi in principio, è semplicemente una questione di tono e la sola cosa che io posso fare è di esporre le mie ragioni personali per il tono che preferisco.

La zona delle differenze individuali, e delle mutazioni sociali che come tutti riconoscono esse iniziano, è la zona dei processi di formazione, dell'irrequieta incertezza, la linea dove s'incontrano passato e futuro. È il teatro di tutto ciò che noi non presupponiamo, la scena del dramma della vita, e per angusto che sia il suo campo, è sufficiente a contenere l'intero ordine delle passioni umane. La zona della media umana al contrario, per quanto sia vasta, è morta, stagnante, è un possesso acquisito, sul quale non v'ha più incertezza. Come il tronco d'un albero, essa è nata dalla concrezione di successive zone attive. Il mutevole presente nel quale viviamo, con i suoi problemi e le sue passioni, le sue rivalità individuali, le sue vittorie e le sue sconfitte, passerà presto alla maggioranza lasciando il suo piccolo deposito su que-

sta massa statica per far posto a nuovi attori e a un nuovo spettacolo. E quantunque possa essere vero, come Spencer predice, che ogni zona successiva sarà fatalmente più ristretta delle sue precedenti, e che quando l'ultimo delicatissimo Eliso del *Data of Ethics* sarà realizzato, questioni come quella se le uova devono rompersi dall'estremità più larga o dalla più acuta, misureranno tutta l'estensione delle possibili divergenze umane, tuttavia perfino in quella generazione raggrinzita e indebolita, *spatio ætatis defessa vetusto,* quale ardore vi sarà ancora! Vi saranno battaglie e sconfitte, i vincitori saranno glorificati e disprezzati i vinti come ne' bei tempi passati; il cuore umano continuando sempre a ritrarsi dal molto di cui ha sicuro possesso per concentrare tutte le sue passioni su quelle evanescenti possibilità che tremano ancora nel bilancio del destino.

E non ha forse ragione il suo istinto? non cogliamo qui le differenze di razza *nel loro formarsi,* e il solo lampo che ci è dato di scorgere delle unità stesse operanti, della cui azione differenziatrice le diversità di razza non sono che il risultato stagnante?

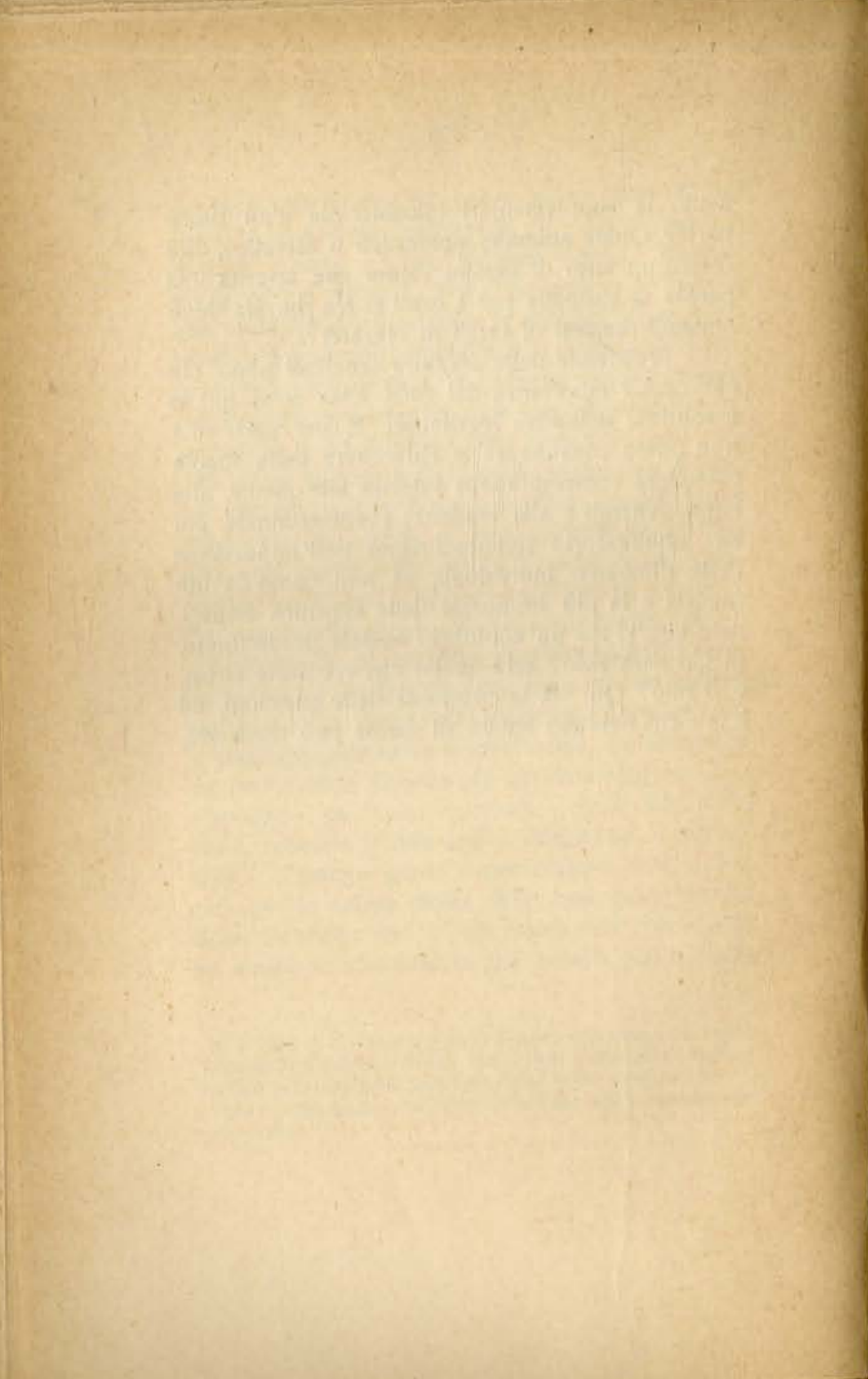
A quale strana inversione di metodo scientifico ricorre Allen, quando c'insegna a trascurare gli elementi per occuparci solo degli aggregati che ne risultano? Al contrario, soltanto perchè il cerchio attivo, qualunque sia la sua estensione *è elementare,* lo studio delle sue condizioni (per quanto queste non siano prossime) mi sembra essere il più

alto fine che il filosofo sociale possa proporsi. Se sono le variazioni individuali che determinano i suoi alti e bassi e i suoi rivolgimenti, come Allen e Fiske riconoscono, Dio ci guardi dal vietare lo studio di esse per amor della media! Al contrario, mettiamole in risalto, rileviamo tutta la loro importanza; chè scegliendo dalla storia i nostri eroi, comunicando con i loro spiriti fraterni, pensando il più intensamente possibile quali modificazioni le loro individualità produssero in questo mondo, mentre la sua superficie era ancor plastica nelle loro mani, e quali possibilità di una volta essi resero impossibili, ognuno di noi può meglio fortificare e ispirare quell'energia creatrice che per avventura giaccia nella sua anima (1).

È questa la permanente giustificazione del culto degli eroi; e il disprezzo che ne mostrano i sociologi è l'eterna scusa dell'indifferenza popolare per le loro leggi generali e le loro medie. La differenza fra un'America liberata da un Washington o da « Jenkins », può esser « piccola », come Allen dice, ma è, secondo il mio amico falegname, « importante ». Qualche genio organizzatore doveva sorgere per la natura stessa delle cose dalla Rivoluzione francese; ma chi affermerà mai essere stato un accidente trascurabile che questo genio abbia

(1) Il libro di G. Tarde (un'opera di genio esso stesso) *Les Lois de l'Imitation*, (2ª edizione, Parigi, Alcan, 1895) è il miglior commento possibile su questo punto; secondo il suo autore « l'invenzione » da un lato e « l'imitazione » dall'altro, sono i due soli fattori di mutamento sociale.

avuto le supplementari idiosincrasie d'un Bonaparte? Quale animale, domestico o selvatico, dirà essere un fatto di nessun valore che appena una parola di simpatia per i bruti ci sia rimasta degli ammaestramenti di Gesù di Nazaret?

Le preferenze delle creature senzienti sono ciò che *crea* l'importanza dei *fatti*. Esse sono qui le assolute e definitive legislatrici. E per parte mia non posso considerare le chiacchere della scuola sociologa contemporanea intorno alle medie, alle leggi generali e alle tendenze predeterminate, col suo obbligatorio riconoscimento dell'importanza delle differenze individuali, se non come la più funesta e la più immorale delle sventure. Supponete che vi sia un equilibrio sociale predestinato, di chi sarà esso? sarà quello che voi avete eletto, o il mio? Qui sta la questione delle questioni, ed è tale che nessuno studio di medie può risolverla.

IX.

Quello che le ricerche psichiche hanno raggiunto. [1]

(1) Questo saggio è costituito di frammenti tratti da un articolo pubblicato nel marzo del 1890, in *Scribner's Magazine;* da un articolo pubblicato nel Luglio 1892, nel *Forum;* e dal discorso del Presidente della Società per le Ricerche Psichiche, pubblicato negli atti della Società ed in *Science,* nel giugno 1896.

« Il grande campo per nuove scoperte, mi disse giorni sono uno scienziato mio amico, è sempre il residuo non classificato ». Attorno ai fatti accertati e sistemati di ogni scienza è sospesa una specie di nube di osservazioni eccezionali, di casi minuti e irregolari e straordinari, che è sempre più facile ignorare che rilevare. L'ideale d'ogni scienza è quello di un sistema chiuso e completo di verità. L'attrattiva della maggior parte delle scienze, pei rispettivi discepoli più passivi consiste nel fatto ch'esse appaiono realizzare questa forma ideale. Ciascuna delle nostre molteplici *logìe* sembra darci un sistema ben determinato per la classificazione d'ogni fenomeno possibile della specie ch'esso professa di considerare; e la fantasia della maggior parte degli uomini è tanto lontana dall'esser libera, che quando una volta ha compreso e assimilato uno schema coerente e organizzato di questa vita, ogni schema diverso diventa inimmaginabile. Nessun'altra possibilità, sia del tutto che delle parti, può più essere concepita. I fenomeni che non sono suscet-

tibili d'esser classificati nel sistema, sono perciò assurdità paradossali e devono essere ritenuti come non veri. Quando, per giunta, le notizie che se ne hanno, sono vaghe ed indirette, come accade sovente; quando essi vengono a nostra cognizione come meraviglie e stranezze piuttosto che come cose di vera importanza; allora sono trascurati o negati con la migliore coscienza scientifica. Soltanto i genii nati si lasciano turbare e affascinare da queste eccezioni, e non hanno pace finchè non siano riusciti a spiegarle. I Galileo, i Galvani, i Fresnel, i Purkiny, i Darwin, furono agitati e preoccupati di cose insignificanti.

Chiunque studierà costantemente i fenomeni irregolari, giungerà a rinnovare la propria scienza. E quando una scienza è rinnovata, le sue nuove formule spesso tengono più della voce delle eccezioni che di ciò che si supponeva essere la regola.

Nessuna parte del residuo scientifico non classificato è stata d'ordinario trattata con più sprezzante noncuranza scientifica, della massa di fenomeni generalmente chiamati *mistici*. La fisiologia non ne vuol sapere. La psicologia ortodossa volta loro le spalle. La medicina li esclude, o al massimo, quando è in vena di aneddoti, ne ricorda qualcuno come « effetti dell'immaginazione », frase di semplice congedo, il cui significato, in questo caso, è impossibile di ben precisare. Con tutto ciò, però, quei fenomeni esistono, sparsi largamente, nelle pagine della storia. A qualunque punto l'apriate

voi trovate cose ricordate col nome di divinazione, di ispirazioni, di invasamenti demoniaci, di apparizioni, di letarghi, di estasi, di miracolose guarigioni e produzioni di malattie, di poteri occulti posseduti da certi individui su persone e cose circostanti. Noi supponiamo che la « medianità » sia nata con Rochester, N. J., il magnetismo animale con Mesmer; ma scorrete le pagine della storia ufficiale, delle memorie private, dei documenti legali, dei racconti popolari e dei libri di aneddoti, e troverete che in ogni tempo questi fatti furono osservati così frequentemente come oggi. Noi che viviamo nella scuola, occupati soltanto a seguire lo svolgimento della cultura cosmopolita, non di rado c'imbattiamo in qualche giornale che si pubblica da gran tempo, od in qualche autore nazionale di cui nel *nostro* ambiente finora non udimmo mai neppure il nome, ma che pur contano i loro numerosi lettori.

Ci colpisce sempre il trovare una massa di esseri umani che non solo vivono ignorando noi e tutte le nostre divinità, ma che leggono e scrivono e pensano senza nessuna considerazione dei nostri canoni e delle nostre autorità. Orbene: un pubblico non meno grande, conserva e trasmette di generazione in generazione le tradizioni e le pratiche dell'occultismo; ma la scienza accademica si cura troppo poco delle sue credenze ed opinioni, come voi, lettore mio caro, vi curate poco di quelle dei lettori del *Waverley* e del *Fireside Companion*. A nessun tipo d'intelligenza è dato discernere la

totalità della verità. Qualcosa sfugge anche ai meglio dotati fra noi, e non accidentalmente, ma sistematicamente, e pel fatto che abbiamo ciascuno particolari tendenze.

La mente del scienziato accademico e la mente mistica sentimentale rifuggono ciascuna dai fatti che interessano l'altra, a quel modo che son lontane ciascuna dal temperamento e dallo spirito dell' altra. I fatti esistono soltanto per coloro che hanno un'affinità mentale con essi. Una volta accertati ed ammessi indiscutibilmente, gli intelletti critici e disciplinati sono i meglio adatti ad interpretarli e discuterli, poichè, fuor di dubbio, il passare da speculazioni mistiche a speculazioni scientifiche, è come passare dalla pazzia all'equilibrio mentale; mentre, d'altro canto, se v'è qualcosa che la storia umana prova, è appunto l'estrema lentezza con cui gli ordinari intelletti critici e accademici riconoscono l'esistenza dei fatti che si presentano come straordinari, senza nessun posto in un determinato casellario, o come fatti che minacciano di rovesciare il sistema accettato. In psicologia, in fisiologia, in medicina, dovunque un dissenso fra mistici e scienziati è stato una volta per sempre risolto, si è visto che i mistici di solito mostrarono d'aver ragione intorno *ai fatti*, mentre gli scienziati l'avevano riguardo alle teorie. L'esempio più recente e più manifesto è quello del « magnetismo animale », i cui fatti furono ostinatamente respinti come un mucchio di menzogne dalla scienza medica accademica del

mondo intero, finchè fu trovata per spiegarli la teoria non mistica della « suggestione ipnotica », quando furono riconosciuti così pericolosamente comuni da render necessarie speciali leggi penali per proibire a chiunque sprovvisto di titoli medici di partecipare alla loro produzione. Nello stesso modo il fatto delle stigmate, della invulnerabilità, le guarigioni istantanee, i discorsi ispirati, gli invasamenti demoniaci, che fino a ieri nelle nostre biblioteche erano raccolti sotto la voce « superstizioni », oggi sotto il titolo fiammante di « casi di istero-epilessia » sono ripubblicati, ristudiati e riportati con una avidità anche troppo credula.

Per quanto la maniera mistica nelle ricerche filosofiche possa esser sospetta (specie quando si compiace di sè), non v'ha dubbio ch'essa s'accompagna con la capacità di cogliere certi generi speciali di fenomeni. Chi scrive è stato costretto or non sono molti anni a questo riconoscimento, ed è ora persuaso, che chi porgerà attenzione ai fatti della specie cara ai mistici, riflettendo su di essi secondo i metodi rigorosi della scienza, sarà nella miglior condizione possibile per giovare alla filosofia. Ed è di buon augurio che intelletti di non dubbia serietà scientifica in tutti i paesi sembrino giungere a questa stessa conclusione. La *Società per le ricerche psichiche*, è stata un mezzo per mettere a contatto in Inghilterra ed in America la scienza e l'occultismo. Persuaso che questa società adempie una funzione che, per quanto limitata, è

destinata a non restare senza importanza nella organizzazione del sapere umano, son lieto di darne una breve notizia al lettore che non la conosce.

Secondo il mito diffusosi pei giornali ed i salotti, il legame di simpatia che unisce i membri di questa Società è la debolezza di cervello ed una credulità idiota, ed il principio che la pone in azione è poi una generale passione per ciò che sa di meraviglioso. Un'occhiata ai membri che la compongono, non conferma, tuttavia, questa opinione. Presidente è il Prof. Henry Sidgwick (1), d'altronde conosciuto come il più incorreggibile ed esasperante intelletto critico e scettico dell'Inghilterra. Arthur Balfour, e il Prof. P. Laugley, menti severe ambedue, il secondo anche segretario della *Méthsonian Institution,* sono i due vicepresidenti. Uomini come il Prof. Lodge, il grande fisico inglese, e il Prof. Richet, il grande fisiologo francese, sono fra i più attivi collaboratori degli Atti della Società; e nell'elenco dei soci vi sono nomi d'uomini onorati in tutto il mondo per il loro valore scientifico. In realtà, se mi fosse chiesto di indicare un giornale scientifico, dove il rigore del metodo, e la vigilanza sempre sospettosa sulle fonti dell'errore potessero osservarsi nella loro espressione più completa, credo che dovrei indicare gli Atti della Società per le Ricerche Psi-

(1) Dopo il 1891, Balfour, lo scrivente e il Prof. William Crookes hanno tenuto la presidenza.

chiche. I giornali comuni, che sono organi di altre società scientifiche, come quelli di fisiologia, attestano un grado di gran lunga inferiore di coscienza critica. Invero i rigorosi canoni di prova applicati alcuni anni fa nel caso di certi « medium », condussero alla secessione dalla società di un certo numero di spiritualisti. Stainton Moses e A. R. Wallace, fra altri, stimarono che nessuna esperienza fondata sulla mera testimonianza viva, avrebbe mai potuto essere ammessa come vera, se una regola canone di prova così impossibilmente esigente, fosse stata imposta in ogni circostanza.

La S. R. P. fu fondata nel 1882 da varie persone, fra cui principali i professori Sidgwick, W. F. Barret, e Balfour Stewart, e i signori R. H. Hutton, Hensleigh Wedgwood, Edmund Gromey e F. W. H. Myers. Il loro intento era duplice: in primo luogo fare esperienze sistematiche con soggetti ipnotici, medium, veggenti e simili: secondariamente raccogliere prove intorno ad apparizioni, a cose infestate dagli spiriti e fenomeni analoghi che vengono riferiti incidentalmente, ma che per il loro carattere fuggevole non consentono un controllo regolare. Il Prof. Sidgwick, nel suo discorso inaugurale, insistè sul fatto che la posizione divisa dell'opinione pubblica riguardo a questi fatti, era uno scandalo per la scienza; da un lato il dispregio assoluto, in base ad argomenti aprioristici, di quella che può essere chiamata l'opinione accademica, dall'altro la credulità troppo facile di coloro

che pretendevano avere una conoscenza diretta di tali fatti.

Osservatorio psichico

Come una specie di osservatorio per raccogliere notizie intorno a fenomeni quali le apparizioni, la S. R. P. ha compiuto un'immensa quantità di lavoro. Riguardo alle esperienze, non può dirsi che abbia interamente realizzato le speranze dei suoi fondatori. E la ragione è da cercarsi in due circostanze; in primo luogo, i veggenti e gli altri soggetti che si prestino a tali esperienze sono pochi e rari; in secondo luogo il lavorare con essi richiede un'immensa quantità di tempo, e si è potuto fare solo ad intervalli dai membri impegnati in altre ricerche.

La Società non è stata ancora fortunata abbastanza da avere l'opera ininterrotta di abili sperimentatori in questo difficile campo. La perdita del compianto Edmund Gurney, che più d'ogni altro aveva agio di consacrarsi a questi studi, è stata finora irreparabile. Ma anche se il lavoro sperimentale mancasse del tutto, e la S. R. P. non fosse che un osservatorio per cogliere nella loro freschezza le apparizioni isolate o altri fenomeni di questo genere, io credo che la sua funzione risulterebbe indispensabile all'organismo scientifico. Se qualcuno dei miei lettori, spinto dal pensiero che tanto fumo deve pure testimoniare di un po' di fuoco, ha mai esaminato la letteratura del soprannaturale, egli saprà ciò che voglio dire. Questa letteratura è enorme, ma praticamente è senza valore riguardo alle prove che essa adduce.

Numerosi fatti sono citati, non v'è dubbio; ma le loro relazioni sono così manchevoli ed imperfette, che al più esse conducono all'opinione che può esser bene di tenere aperta una finestra anche su quel campo.

Negli atti della S. R. P., prevale invece un principio diverso, alla qualità e non alla pura quantità si è avuto soprattutto riguardo. I testimoni, quando è possibile, sono stati in ogni caso separatamente esaminati, sono stati considerati i fatti collaterali, e la relazione si presenta con impresso il suo preciso valore di prova, così che tutti possono giudicare quale appunto è il suo peso. Al di fuori di questi Atti, non conosco nessun tentativo sistematico di pesare le prove dei fatti soprannaturali. Ciò dà un valore addirittura unico ai volumi già pubblicati; ed io credo fermamente che col procedere degli anni, e coll'estendersi di queste esperienze, gli Atti della S. R. P. tenderanno sempre più a sostituirsi a tutte le altre fonti di informazione dei fenomeni tradizionalmente considerati come *occulti*. Raccolte di tale sorta sono di solito meglio apprezzate dalla generazione che cresce. I giovani antropologi e psicologi, che ben presto occuperanno interamente il campo, sentiranno quale grave scandalo per la scienza fu di lasciare una grande massa di esperienza umana fra la tradizione vaga e la credulità da un lato, e dall'altro la negazione dogmatica a tutta oltranza; senza nessun volonteroso e competente a studiare questa materia con pazienza ed insieme con

rigore. Se la Società vive abbastanza perchè il pubblico si famigliarizzi con essa in modo che ogni apparizione, ogni fatto di persona o di luoghi infestati da inesplicabili rumori o da sommovimenti di oggetti materiali sia, per abitudine riferito ai suoi membri, si finirà senza dubbio per avere una massa di fatti abbastanza sicura per avventurarvisi con teorie. I suoi sostenitori perciò, dovrebbero penetrarsi dell'idea che il primo dovere della società è semplicemente di esistere d'anno in anno, compiendo bene questa funzione di relatrice, benchè sul principio non si ottenga nessun risultato decisivo. Tutte le nostre società scientifiche hanno incominciato in questo modo modesto.

Ma è ormai tempo di dare un breve sguardo al contenuto degli Atti. I primi due anni furono largamente occupati in esperienze di trasmissione del pensiero. La prima serie di queste fu fatta con le figlie del pastore Creery, e convinse Balfour Stewart, Barrett, Myers e Gumey che le ragazze avevano un potere inesplicabile di indovinare nomi ed oggetti pensati da altre persone. Due anni dopo, Sidgwick e Gumey ricominciando delle esperienze con le stesse ragazze le colsero a farsi segni scambievoli. È vero che per la maggior parte le condizioni della prima serie di esperienze erano tali da escludere le segnalazioni, ed è anche possibile che l'inganno abbia potuto innestarsi su ciò che era originariamente un fenomeno sincero. Nondimeno Gumey fece bene ad abbandonare l'intera

serie di queste esperienze allo scetticismo del lettore. Molti critici della S. R. P., sembrano non conoscere di tutti i suoi lavori altro che questo caso. Ma sono riferiti esperimenti con più di trenta altri soggetti: tre di questi, durante i primi due anni furono studiati molto a lungo; uno era G. A. Smitti; gli altri due erano due signorine di Liverpool, impiegate di Malcolm Gurtrie.

Secondo l'opinione di tutti quelli che parteciparono a queste ultime esperienze ogni fonte di inganno conscio od inconscio era sufficientemente escluso; e la grande percentuale di riproduzioni esatte, da parte dei soggetti, di parole, diagrammi, sensazioni che occupavano la coscienza di altre persone era del tutto inesplicabile come risultato del caso. I testimoni di queste esperienze, furono tutti difatti così persuasi della sincerità dei fenomeni, che nelle pagine degli Atti e nel libro sui fantasmi di Gumey fu introdotta la « telepatia » come *vera causa* su cui potrebbero fondarsi ipotesi ulteriori. Non si potrebbe tuttavia biasimare quel lettore che per accogliere una tale credenza domandasse maggior ricchezza di prove. È certo che ogni giorno può portare nuove esperienze di riuscita divinazione di immagini. Per ora, in mancanza di ciò, ci è dato soltanto rilevare che i dati attuali sono appoggiati, per così dire, da tutte le osservazioni che tendono a confermare la possibilità di fenomeni affini, come l'impressione telepatica, la chiaroveggenza, o la cosidetta « prova della medianità ». Il genere più ampio coprirà, com'è

naturale, della sua autorità la specie ch'esso contiene.

A questo punto devono essere ricordati gli scritti di Gumey sull'ipnotismo. Alcuni di essi sono intesi meno a stabilire nuovi fatti che ad analizzarne di già noti. Ma omettendo questi, per quanto riguarda la pura osservazione, Gumey pretende di avere accertato in più di un soggetto il fenomeno seguente: Le mani del soggetto sono passate attraverso una coperta di lana che nasconde ai suoi occhi l'operatore, e il suo spirito è assorbito dalla conversazione con un'altra persona. L'operatore indica intanto con un suo dito uno di quelli del soggetto, e questo dito risponde da solo alla tacita scelta diventando rigido o anestetico, secondo i casi. L'interpretazione è difficile, ma il fenomeno che io stesso ho osservato, sembra sincero.

Un'altra osservazione di Gumey sembra provare la possibilità che la mente del soggetto sia direttamente influenzata da quella dell'operatore. Il soggetto ipnotizzato risponde o meno alle domande d'un terzo, secondo il tacito consenso o diniego dell'operatore. Naturalmente in queste esperienze furono eliminate tutte le cause ovvie di inganno. Ma il più importante contributo di Gumey alla nostra conoscenza dell'ipnotismo, fu la serie delle sue esperienze sulla scrittura automatica di soggetti sottoposti ad una suggestione post-ipnotica. Per esempio, durante il sonno veniva ordinato ad un soggetto di attizzare il fuoco sei minuti dopo essersi destato. Svegliatosi, egli non ricordava af-

fatto l'ordine, mentre egli era impegnato nella conversazione la sua mano veniva posata sopra una tavoletta, dove immediatamente scriveva: P., voi attizzerete il fuoco fra sei minuti ». Esperienze come queste, ripetute con grande varietà, sembrano provare che sotto la coscienza superiore persiste la coscienza ipnotica, dominata dalla suggestione e capace di esprimersi mediante il movimento involontario della mano.

Gumey, perciò, divide con Ianet e Binet il merito d'aver dimostrato l'esistenza simultanea di due strati differenti di coscienza, ciascuno ignaro dell'altro, nella stessa persona. L' « extra coscienza », così si può chiamarla, può essere agevolmente osservata mediante il metodo della scrittura automatica. Questa scoperta segna una nuova era nella psicologia sperimentale, ed è impossibile di esagerare la sua importanza. Ma il lavoro maggiore di Gumey è il suo laborioso libro: « *Phontaoms of the Living* ». Per dare un'idea della immensa quantità di lavoro accumulata in quest'opera, basterà dire, che nella ricerca delle prove dei fenomeni fisici di stregoneria in esso allegati, il Gumey spoglia accuratamente duegento sessanta libri intorno a questo argomento, senza trovare ricordata nei processi nessuna prova diretta, ma soltanto le confessioni delle vittime; le quali sono dovute con ogni probabilità, alla tortura o all'allucinazione. Tale constatazione, fatta in una modesta nota, è solo un esempio della cura spiegata in tutta l'opera. Nel corso di questa Gumey discute circa set-

tecento casi di apparizioni che egli ha raccolto. Grande parte di essi furono « veridici », nel senso di coincidere con qualche calamità accaduta alla persona apparsa. E la spiegazione data da Gurney è che lo spirito della persona colpita dalla sciagura, diveniva in quel momento capace di imprimere con un' allucinazione la mente del percipiente.

Le apparizioni, secondo questa teoria « telepatica », possono essere chiamate fatti « obbiettivi », benchè non siano fatti « materiali ». Per accertare la probabilità che queste allucinazioni veridiche fossero dovute al semplice caso, Gurney istituì il « censimento delle allucinazioni » che è stato continuato, col risultato di venticinquemila risposte di persone interrogate a caso in differenti paesi, se trovandosi in buona salute e sveglie, fosse mai capitato loro di udire una voce, di vedere una forma, o sentire un contatto che nessuna presenza materiale potesse spiegare. Il risultato sembra essere che in Inghilterra circa un adulto su dieci ebbe di tali esperienze almeno una volta nella sua vita, e che di queste un gran numero coincideva con qualche avvenimento a distanza. Ora la questione è, se la frequenza di questi ultimi casi non sia troppo grande per essere stimata fortuita, e se si debba supporre un'occulta connessione fra i due avvenimenti. I coniugi Sidgwick hanno lavorato intorno a questo problema in base alle diciasettemila risposte inglesi, con una diligenza ed una compiutezza che non lascia nulla a desiderare. La

conclusione cui essi sono giunti è che i casi nei quali l'apparizione d'una persona avviene nel giorno stesso della sua morte, sono quattrocentoquaranta volte troppo numerosi per poter essere attribuiti al caso. Il ragionamento seguito per calcolare questo numero, è abbastanza semplice. Se vi fosse soltanto una connessione fortuita fra la morte di un individuo e la sua apparizione a qualcuno distante, la morte non avrebbe più probabilità di coincidere col giorno dell'apparizione che di coincidere con il giorno di qualsiasi altro avvenimento naturale. Ma la probabilità, puramente casuale, che la morte d'un individuo cada in un certo giorno stabilito in precedenza da qualche altro avvenimento, è proprio uguale alla probabilità che l'individuo appaia in un qualsiasi giorno specificato non importa in qual modo. Ora la statistica inglese dei casi di morte stabilisce questa probabilità nella proporzione di uno a diciannove mila. Se dunque la coincidenza della morte di una persona con l'apparizione della stessa fosse meramente fortuita, essa non dovrebbe verificarsi più d'una volta su diciannove mila. Ma in realtà, invece, essa si verifica, secondo il censimento, una volta su quarantatre casi, cifra, come s'è già detto, quattrocentoquaranta volte troppo grande. Il censimento americano, di settemila risposte, diede un risultato notevolmente simile. La sola opposizione ragionevole che mi pare si possa fare a questi risultati è che i dati sono ancora troppo pochi; che la rete non fu gettata abbastanza lontano, e che

per avere medie attendibili occorrono molto più di ventiquattromila risposte alla domanda che formava oggetto del censimento. Tale opposizione può essere giusta, certamente, per quanto sembri troppo improbabile; e nelle nostre ventiquattromila risposte i casi veridici possono essere ammucchiati in modo eccezionale.

Conviene ora rammentare, fra i lavori accolti negli Atti, lo studio dei fenomeni fisici della medianità (scrittura sulla lavagna, movimento di mobili, e così via) per opera della signora Sidgwick, di Hodgson e di « Davey ». Questo studio, almeno per quanto vale, ha smascherato le pretese di tutti i *medium* esaminati finora. « Davey » stesso riuscì a dare fraudolentemente la scrittura sulla lavagna nel modo più felice; mentre Hodgson, un assistente che godeva la sua confidenza, criticava le relazioni scritte di tutte le serie dei suoi altri assistenti — tutti persone intelligenti — mostrando che in ogni caso essi non erano riusciti mai a vedere i tratti essenziali di ciò che era fatto sotto i loro occhi. Questo contributo di Davey-Hodgson è forse il documento più nocivo che si sia mai avuto per il valore della testimonianza visiva. Un'altra parte essenziale di lavoro fondato sull'osservazione personale, è la relazione di Hodgson intorno alle pretese medianiche della signora Blavatsky. Essa è avversa alle pretese della signora; e quantunque vari amici della Blavatsky ne facciano poco conto, è un colpo da cui la sua riputazione non si riavrà.

La medianità fisica in tutte le sue fasi è trattata duramente in questi Atti. L'ultimo caso riferito è quello della famosa Eusapia Paladino, che essendo convinta di frode a Cambridge, dopo una brillante serie di successi nel continente, conforme alle leggi draconiane che reggono la società, è stata esclusa da ogni seduta ulteriore. D'altro canto il caso di Stainton Moses, riguardo al quale il Myers ha portato una gran quantità di testimonianze inedite, sembra sfuggire alla condanna generale, e costringerci a quella che Andrew Lang chiama la scelta fra un miracolo fisico o un miracolo morale.

Nel caso della signora Piper, non già medium agente ma dormente, non sembra che noi possiamo scegliere. Hodgom ed altri hanno studiato a lungo le trances di questa signora, e sono tutti convinti che in queste siano spiegate delle facoltà sopranormali di conoscenza. A prima vista esse sembrano dovute a « influenze spiritiche », ma le loro condizioni sono così complesse che qualunque decisione pro o contro questa ipotesi deve per ora esser rimandata.

Uno dei più importanti contributi sperimentali agli Atti della S. R. P., è l'articolo della signorina X, sulla « visione cristallina ». A molte persone che guardano fissamente un cristallo o altre superfici diffusamente luminose, accade, restando come abbagliate, di avere visioni. La signorina X ha questa facoltà in grado notevole ed è insieme una intelligenza critica non comune. Essa riferisce molte visioni che possono solo esser descritte come

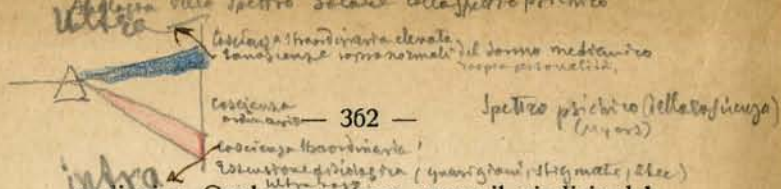
fatti di chiaroveggenza; ed altre che riempiono bene un vuoto nella nostra conoscenza delle operazioni mentali subcoscienti. Per esempio, guardando un cristallo, una mattina prima di colazione, essa lesse in caratteri stampati la notizia della morte di una signora di sua conoscenza, la data ed altre circostanze, tutte esattamente apparenti stampate. Colpita da questo, per verificare cercò nel *Times* del giorno precedente, e fra le notizie di morte lesse le identiche parole ch'ella aveva visto. Sulla stessa pagina del *Times* erano altri articoli che essa si rammentò d'aver letto il giorno prima; per cui la sola spiegazione sembra essere, che i suoi occhi abbiano allora osservato distrattamente, per così dire, la lista degli annunci mortuari, che subito cadde in un canto speciale della sua memoria, donde venne fuori come allucinazione visiva, quando fissando il cristallo si produsse quella particolare modificazione della coscienza.

Lasciando gli scritti che trattano di osservazioni per quelli che riportano delle narrazioni, troviamo una serie di racconti di apparizioni di fantasmi, raccolti dalla signora Sidgwick discussi da Myers e Podmore. Quegli costituiscono la migliore letteratura che io conosca sull'argomento dal punto di vista dell'interesse emozionale. Quanto alle conclusioni, mentre la signora Sidgwick si astiene rigorosamente, Myers e Podmore si mostrano l'uno favorevole e l'altro contrario all'idea che tali fatti abbiano un fondamento di obbiettività da ri-

cercarsi nella continuazione dell'esistenza dei defunti.

Devo terminare dando notizia di ciò che, a mio parere, è la parte più importante del contenuto di questi Atti. E cioè la lunga serie degli articoli di Myers, intorno a ciò che egli chiama « *subliminal-self* » e che potrebbe altrimenti dirsi coscienza ultramarginale. Il risultato dei dotti e geniali studî di Myers sull'ipnotismo, sulle allucinazioni, sulla scrittura automatica, sulla medianità e tutti i fenomeni affini, è riassunto in una teoria che egli esprime nei termini seguenti:

« Ciascuno di noi è in realtà una permanente entità psichica molto più estesa che egli stesso non sappia, un'individualità che non può mai esprimere interamente se stessa attraverso qualunque manifestazione corporea. Il sè si manifesta attraverso l'organismo; ma resta sempre qualche parte non manifestata, e sempre, così sembra, qualche potere di espressione organica in attesa od in riserva ».

Myers paragona la coscienza ordinaria alla parte visibile dello spettro solare; la coscienza totale è invece simile allo spettro prolungantesi nei raggi ultra rossi ed ultra violetti. Nello spettro psichico le parti « ultra » possono abbracciare una zona di attività fisiologica e psichica molto più vasta di quella che è presente alla nostra coscienza ed alla nostra memoria ordinaria. All'estremità più bassa noi abbiamo l'estensione *fisiologica,* le guarigioni psichiche, le « stigmate » degli estatici, ecc.; alla più elevata, le conoscenze sopra normali del sonno

medianico. Qualunque possa essere il giudizio del futuro sulle speculazioni di Myers, resterà loro sempre il pregio d'essere state il primo tentativo di studiare i fenomeni di allucinazione, di ipnotismo, di automatismo, della doppia personalità e della medianità, come parti connesse di un unico soggetto. Tutte le costruzioni in questo campo devono essere provvisorie, ed è come qualcosa di provvisorio che Myers ci offre i suoi risultati. Pertanto grazie a lui noi incominciamo a vedere per la prima volta quale ampio sistema di parti gradualmente connesse, dal più rozzo automatismo di moto alle più sorprendenti apparizioni sensorie, questi fenomeni costituiscono. Del tutto indipendentemente dalle conclusioni di Myers, la sua metodica trattazione di tali fenomeni per classi e per serie, è il primo grande passo fatto a superare la ripugnanza della scienza ortodossa a prenderli in considerazione.

La reazione di ciascuno alle prove attestate, è sempre determinata dalla propria esperienza personale. La maggior parte di coloro che si sono una volta convinti, in seguito a ciò che sembra loro un esame accurato, dell'esistenza di qualche sorte particolare di fatti soprannaturali, incomincia poi a rallentare la propria vigilanza intorno alle prove, e spalanca più o meno le porte della mente al soprannaturale, in tutta la sua estensione. Ad un intelletto che ha fatto così il suo salto mortale, il lavoro minuzioso sopra casi insignificanti e la discussione prolissa intorno al « valore delle prove »

di cui appunto son piene le relazioni della Società, sembrano insopportabilmente noiosi. Ed è vero, infatti: pochi generi di letteratura sono così noiosi come questi resoconti di apparizioni. Prese semplicemente in loro stesse, come fatti separati, esse sembrano così prive di significato e di importanza, che anche se esse fossero sicuramente vere, si sarebbe tentati di escluderli dal proprio mondo per la loro stupidità. Ogni altra specie di fatti ha qualche relazione e continuità col resto della natura. Questi soli ne sono privi.

Onde io penso che quella sorta di disgusto — nessuna parola più mite sarebbe adatta —, che le parole « ricerca psichica » e « studioso di fatti psichici » destano in tanti onesti scienziati, non soltanto è naturale, ma in certo modo lodevole. Un uomo che non riesce a concepire qualche *orbita* per queste meteore spirituali, può soltanto supporre che il metodo che i signori Gumey, Myers e Compagni seguono nello studiarle, sia quello d'una stupefazione idiota davanti a tanti prodigi incoerenti. E quali prodigi! Così la scienza si attiene semplicemente ad un suo generale *non-possumus;* e la maggior parte dei pretesi critici degli Atti si è accontentata di opporre ai fenomeni ricordati la semplice presunzione che in un modo o in un altro quelle relazioni *devono* essere errate, poichè l'ordine della natura finchè è stato sottoposto alla vera indagine scientifica, ha sempre mostrato di procedere diversamente. Ma quanto più spesso si è costretti a respingere solo in forza di

questa mera presunzione, una serie addotta di fatti, tanto più debole diventa la presunzione stessa; si può a lungo andare, esaurire in questo modo l'efficacia dei privilegi presuntivi, anche partendosi (come fanno i nostri anti telepatisti) da argomenti così forti come la grande induzione della psicologia, che tutte le nostre conoscenze ci vengono per l'uso dei nostri occhi, degli orecchi e degli altri sensi. Bisogna ricordare anche che questo scalzare il valore di una presunzione con la adduzione reiterata di fatti contrari, non esige logicamente che i fatti in questione siano tutti ben provati. Una quantità di rumori che circolano nell'aria contro il credito d'un uomo d'affari, per quanto siano tutti vaghi e nessuno di essi valga a provare che egli non merita fiducia, indebolirebbe certamente la *presunzione* del suo credito. E tanto più avrebbero questo effetto, se formassero ciò che Gurney chiama un fascio e non una catena, cioè se fossero fra di loro indipendenti e venissero da parti diverse. Ora le prove della telepatia, deboli e forti, prese proprio come vengono, formano un fascio e non una catena. Nessuno cita il contenuto di un'altra prova a propria giustificazione. Tuttavia, considerate nel loro complesso, esse hanno una certa generale coerenza; vi è del metodo nella loro follia, per così dire. Così ciascuna di esse aggiunge un valore presuntivo all'insieme; e tutte insieme, nessuna mente prevenuta mancherà di notarlo, tolgono valore all'opinione ortodossa nell'intelletto che non vi può essere nulla che non vi sia giunto se non attraverso le ordinarie esperienze del senso.

Ma è una miserabile cosa, per una questione di verità, il restar confinata fra le presunzioni e le contro-presunzioni, senza nessun lampo di fatti decisivi che rischiari la tenebrosa oscurità. Per dir il vero, parlando così a lungo del solo valore delle nostre relazioni a indebolire le presunzioni contrarie, mi son posto deliberatamente nel punto di vista dell'incredulo cosidetto « rigorosamente scientifico » e ho fatto un ragionamento *ad hominem*. Ma il mio punto di vista è diverso. Per me il lampo c'è stato, e la opinione ortodossa non solo è stata scossa nella sua presunzione, ma la sua verità decisamente distrutta. Per adoperare il linguaggio della logica accademica, una proposizione universale può esser mostrata falsa per un sol caso particolare che la contraddice. Se intendete rovesciare la legge che tutti i corvi son neri, voi non dovete già cercare di dimostrare che nessun corvo è nero; basta che proviate che un solo corvo è bianco. Ora il mio corvo bianco è la signora Piper. Nelle trances di questo medium io non posso resistere a riconoscere che vi appare una conoscenza che non può avere acquistato da sveglia mediante l'uso ordinario degli occhi, degli orecchi e delle altre facoltà. Io non so che cosa possa essere l'origine di questa conoscenza, e non ho neppure un barlume di spiegazione da dare; ma non vedo come si possa rifiutarsi di ammettere il fatto di questa conoscenza. Così volgendomi al resto di questi fatti, come apparizioni di fantasmi e simili, non posso accettare l'inflessibile tendenza negativa

degli intelletti « rigorosamente scientifici » con le loro presunzioni intorno a ciò che il vero ordine della natura dovrebbe essere. Io sento che quantunque le prove siano deboli in parte, insieme esse non mancano di valore effettivo. L'intelletto rigorosamente scientifico, può, in realtà, andare facilmente entro il segno. Scienza significa, prima di tutto, un certo metodo spassionato. Ma supporre che essa voglia solo una certa sorta di risultati, su cui si debba fondare la propria fede abbracciandola per sempre, è fraintendere grandemente la sua natura, ed abbassare la classe degli scienziati allo stato di una setta.

Noi tutti, scienziati e non scienziati, viviamo sopra qualche piano inclinato di credulità. Il piano si inclina per un uomo in un modo, in un altro per un altro uomo; colui il cui piano non si inclina in nessun modo, scagli la prima pietra! Effettivamente le *trances* di cui parlo, hanno rovesciato nella mia mente i limiti dell'ordine ammesso dalla natura. La scienza, in quanto nega come tale questi avvenimenti eccezionali, giace per me nella polvere; ed il bisogno intellettuale più urgente che ora io provo, è che la scienza sia ricostruita in un sistema in cui tali fatti possono avere una posizione effettiva. La scienza, come la vita, si nutre della propria rovina. Nuovi fatti infrangono le vecchie regole; e allora nuove concezioni legano i vecchi e i nuovi in una legge che li riconcilia.

Questo è il vero ammaestramento dell'opera di Myers e Gumey. Essi cerchino con la maggior

coscienza una concezione conciliatrice che farà alle vecchie leggi della natura la minima violenza possibile. Myers usa quel metodo di approssimazione graduale che fu impiegato da Darwin con così meraviglioso successo. Quando Darwin si incontrava con un fatto che gli sembrava opporsi alla sua teoria, il suo metodo abituale, come un dotto collega una volta mi diceva, era di accumulargli tutto intorno fatti minori, a quel modo che un carrettiere livella con pietre più piccole la sporgenza di una grande rupe nel mezzo della via, onde far passare il suo carico senza rovesciarlo. Così Myers, partendo dai fatti più ordinarî della coscienza distratta, segue questo filo per una lunga serie di fatti, per terminare alle apparizioni di spettri; e cerca di dimostrare che queste non sono se non le manifestazioni estreme di una comune verità: che i segmenti invisibili dei nostri spiriti sono suscettibili, in condizioni che si realizzano raramente, di agire sopra i segmenti invisibili di altre vite consapevoli, e di esserne influenzati. Questa può non essere la verità definitiva; i teosofi, per esempio, con i loro corpi astrali e simili, possono provare — per quel che io ora so — d'essere su una strada migliore; ma nessuno può negare ch'essa è posta in buona forma scientifica, poichè il metodo della scienza è sempre di prendere un genere conosciuto di fenomeni cercando di estendere la sua estensione.

Per parte mia, in qualità di agente pel censimento americano, ho raccolto centinaia di casi di

allucinazione di persone sane. Il risultato fu di farmi sentire che abbiamo tutti potenzialmente un io « *subliminal* » che può in qualunque tempo fare irruzione nelle nostre vite ordinarie. *Al minimo,* esso è il solo depositario delle nostre memorie dimenticate; *al massimo,* noi non sappiamo affatto ciò che è. Consideriamo, ad esempio, una serie di casi. Durante il sonno, molte persone hanno in sè qualcosa che misura il corso del tempo meglio che non facciano svegli. La sveglia ad un'ora prefissata fa loro conoscere il momento quando appena si svegliano. Può produrre un'allucinazione; come nel caso di una signora che mi dice che nell'istante in cui si sveglia ha una visione della mostra del suo orologio, con le lancette che segnano (come essa ha più volte verificato) l'ora esatta. Ciò può essere la sensazione che è passata in qualche periodo fisiologico; ma qualunque cosa sia, è subcosciente.

Qualcosa di subcosciente può anche conservare esperienze a cui noi non badiamo deliberatamente. Una signora facendo colazione in città, non trova più la sua borsa. Immediatamente ella ha la sensazione di alzarsi da tavola alla prima colazione del mattino, e di sentire la sua borsa cadere sul pavimento. Tornando a casa non trova nulla sotto la tavola, ma domanda alla cameriera dove ha messo la borsa. La cameriera glie la dà, dicendo: « Come sapevate dov'era? Vi siete alzata da colazione e usciste dalla stanza come se non aveste saputo che v'era caduta ». Lo stesso subcosciente

può ricordarsi ciò che noi abbiamo dimenticato. Una signora abituata a prendere salicidato di soda per dei reumatismi muscolari, si desta di buon mattino, in inverno, con un dolore al collo. Alla luce ancora incerta, prende da un cassetto ciò che suppone essere la sua polvere abituale, la scioglie in un bicchier d'acqua, e sta per bere, quando sente un forte colpo sulla spalla, e una voce nell'orecchio che dice: « Assaggiala! ». Guarda, e trova che per isbaglio ha preso una cartina di morfina. L'interpretazione naturale è che il ricordo dormente delle cartine di morfina si sia risvegliato in questa maniera quasi esplosiva.

Quando risaliamo la serie di questi casi, troviamo che l'effetto è senza dubbio dovuto allo stesso processo d'allucinazione, ma l'origine è meno facilmente determinabile. Una signora, per esempio, levandosi da colazione sale a trovare una delle sue donne di servizio ammalatasi durante la notte. Essa resta colpita al leggere sulla porta della sua camera, scritta distintamente in lettere d'oro, la parola « vaiuolo ». Vien chiamato il dottore ed egli subito trova che la malattia è appunto il vaiuolo, mentre la signora dice: « Il pensiero che la malattia della ragazza potesse essere il vaiuolo, non mi era affatto passato per la mente finchè non mi parve di leggere l'iscrizione ». Sonvi altri casi di ammonimenti consimili; così per esempio quello di un giovane che sedeva su un carro sotto una tettoia, e che sentì improvvisamente la voce di sua madre morta dirgli: « Stefano, fuggi subito di

qui! »; e balzò fuori proprio in tempo per vedere rovinare la tettoia.

Vengono dopo, nella serie, le apparizioni di persone ad amici lontani, nell'ora della loro morte, o vicino ad essa. Quindi visioni e discorsi durante la trance che possono sembrare diffusi e coerenti in modo sorprendente, che conservano un valore intellettuale abbastanza alto. Per tutti questi fenomeni di grado superiore, mi sembra, che mentre il meccanismo prossimo è quello dell' « allucinazione » sarebbe un forzare indebitamente una ipotesi, l'indicare qualche ordinaria operazione mentale subcosciente come la aspettazione, il ricordo, o l'induzione da percezioni disattente quale causa ultima dei fenomeni stessi. È assai migliore tattica, volendo sbarazzarsi del mistero, impugnare l'attendibilità di questi racconti; la quale a parer mio, per la maggior parte di essi è ben lungi dall'essere provata. E tuttavia alla luce del sonno medianico, il quale è provato, sembra che essi tutti possano far parte di una specie naturale di fatti di cui non conosciamo ancora la piena estensione.

Migliaia di persone sensitive vivono oggi negli Stati Uniti nella luce costante di queste esperienze, e sono indifferenti alla scienza moderna come se vivessero in Boemia nel dodicesimo secolo, appunto perchè quella è ostinatamente indifferente alle loro esperienze. Benchè nella sua essenza la scienza stia solo per un metodo e non per qualche credenza fissata, tuttavia, come è comunemente in-

tesa, così dai suoi seguaci che dai profani, essa viene identificata con una credenza che l'ordine nascosto della natura sia esclusivamente meccanico, e che le categorie non meccaniche siano modi irrazionali di concepire e di spiegare perfino fatti quali la vita umana. Ora, questo razionalismo meccanico come si può chiamare, se diventa l'unico modo del pensiero, si trova in violento contrasto con i modi che hanno avuto la naggiore importanza nella storia umana. L'atteggiamento religioso, morale, estetico, teologico, emotivo, sentimentale, ciò che può chiamarsi la concezione personale della vita, per distinguerla dalla concezione impersonale e meccanica, la romantica per distinguerla dalla razionalistica, sono stati, e sono ancora, al di fuori dei ben disciplinati consensi scientifici, le forme dominanti del pensiero.

Ma il razionalismo meccanico, la personalità è un vuota illusione. La credenza cronica del genere umano, che le cose possano accadere per il loro significato personale, è tenuta in abominio; e le idee dei nostri nonni intorno agli oracoli ed ai presagi, alle divinazioni e alle apparizioni, alle conversioni miracolose e alle meraviglie operate da persone ispirate, intorno alle preghiere esaudite e alle direzioni provvidenziali, sono ritenute invenzioni senza fondamento, un cumulo di falsità latenti.

Ora certamente tutti dobbiamo riconoscere, che gli eccessi a cui può condurre la concezione romantica e personale della natura, se non frenata

affatto da razionalismo obbiettivo, sono terribili. Il *Mumbo jumboismo* dell'Africa Centrale è uno dei frutti di questo romanticismo sfrenato. Si dovrebbe perciò simpatizzare con la avversione pel romanticismo in quanto pretende d'essere teoria sufficiente dell'universo; e si dovrebbe intendere quella vivace intolleranza d'ogni benchè minimo accenno di romanticismo nelle concezioni degli altri, che è caratteristica di coloro che fanno oggi professione di scienza. Il nostro debito verso la scienza è senza dubbio immenso; e la nostra gratitudine per ciò che v'ha di positivo nei suoi insegnamenti deve esser egualmente immensa. Ma gli atti della S. R. P. mi sembra che una cosa abbiano provato in modo definitivo al lettore non prevenuto; e cioè che il verdetto di pura follia di adesione gratuita all'errore, di superstizione senza scusa, che gli scienziati d'oggi sono condotti, per la loro educazione intellettuale, a pronunciare sopratutto il pensiero del passato, è un verdetto molto superficiale. La concezione personale e romantica della vita, ha altre origini oltre la sfrenata esuberanza d'immaginazione e la perversità del cuore. Essa è perennemente nutrita di *fatti d'esperienza*, qualunque possa risultare l'ulteriore interpretazione di questi fatti, e in nessuna epoca della storia umana sarebbe stato meno facile che addesso, — anzi nella maggior parte dei tempi sarebbe stato assai più facile — di raccogliere a suo favore una serie di documenti contemporanei di tal valore come quelli che offrono le nostre pubblicazioni; tutti questi do-

cumenti testimoniano di fatti realmente accaduti. Questi hanno tre caratteri comuni: sono capricciosi, incoerenti, e non facilmente controllabili; non si presentano che in persone singolari; il loro significato sembra solo per la vita personale. Coloro che vi attendono di preferenza, e ancor più coloro che vi sono personalmente soggetti, trovano in essi, non solo senza difficoltà, ma per necessità logica, argomenti validi in favore della loro concezione romantica e personale del corso dell'universo. Nella mia poca partecipazione alle ricerche della S. R. P., ho conosciuto molte persone di questa specie, per cui la stessa parola « scienza » è diventata un nome di biasimo per ragioni che ora io capisco, e rispetto. È l'intolleranza della scienza per i fenomeni di cui abbiamo parlato, il suo categorico diniego o della loro esistenza o del loro significato (fuorchè come prova della assoluta follia innata nell'uomo), che hanno distolto dalla scienza la simpatia di queste persone. Io confesso che in questo, nella sua missione umanitaria, mi sembra fondato il migliore diritto della nostra società alla gratitudine della generazione presente. Essa ha ristabilito la continuità della storia. Ha mostrato qualche fondamento razionale per le più superstiziose aberrazioni del passato. Ha gettato un ponte sull'abisso, ha colmato la nociva divisione che la scienza, presa in senso stretto, aveva portato nel mondo.

E dirò ancora di più. Quando dal nostro progredito punto di vista noi ci volgiamo agli stadi pas-

sati del pensiero umano, sia esso pensiero scientifico o teologico, noi restiamo stupiti che un universo che ci sembra di una così vasta e misteriosa complicazione abbia mai potuto sembrare una cosa così piccola e semplice. Sia esso l'universo di Cartesio o di Newton, sia quello dei materialisti del secolo scorso o dei trattati Bridgewater del secolo nostro, esso ci sembra sempre lo stesso, cioè incredibilmente limitato e povero. Perfino la coscienza che Leyell, Farady, Mill, Darwin ebbero dei loro soggetti di studio, comincia già a sembrarci ingenua e infantile. È allora probabile che proprio la scienza del nostro giorno sfuggirà alla sorte comune? che le menti dei suoi fedeli non sembreranno mai invecchiate ai loro nepoti? Sarebbe pazzia supporlo. Pertanto, se dobbiamo giudicare per analogia col passato, quando la nostra scienza apparirà invecchiata ciò sarà più per le sue omissioni, per la sua ignoranza di interi campi e gradi di complessità nei fenomeni da spiegare, che per qualche fatale difetto del suo spirito e dei suoi principî. Lo spirito ed i principî della scienza, sono pura questione di metodo; non v'è nulla in essi che debba impedirle di trattare con successo di un mondo in cui forze personali sono il punto di partenza di nuovi effetti. La sola forma di cose con cui non ci troviamo direttamente a contatto, la sola nostra esperienza concreta, è la nostra vita personale. La sola categoria completa del nostro pensiero, i nostri professori di filosofia c'insegnano, è la categoria della personalità, ogni altra essendo

solo uno degli elementi astratti di essa. E quel diniego sistematico, da parte della scienza, della personalità come condizione degli avvenimenti, quella credenza assoluta, che nella sua natura essenziale e più intima il nostro mondo è un mondo strettamente impersonale, potrà probabilmente apparire ai nostri discendenti come il difetto che saran più sorpresi di riscontrare nella nostra vantata scienza, sarà l'ommissione che più varrà a farla sembrare ai loro occhi limitata e misera.